

براهین جهان‌شناختی

از دیدگاه ابن‌سینا و آکویناس


بسم الله الرحمن الرحیم

براهین جهان شناختی از دیدگاه ابن سینا و آکویناس

نویسنده:

حمید زکی

ناشر چاپی:

جامعة المصطفی (صلی الله علیه وآله) العالمیة

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

براهین جهان شناختی از دیدگاه ابن سینا و آکویناس

مشخصات کتاب

سرشناسه : زکی، حمید، ۱۳۴۲ -

عنوان و نام پدیدآور : براهین جهان شناختی از دیدگاه ابن سینا و آکویناس/حمید زکی.

مشخصات نشر : قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)،۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۲۳۱ص.

فروست : معاونت پژوهش؛ ۲۲۴.

شابک : ۳۲۰۰۰ ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۱۶۰-۵

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : واژه نامه.

یادداشت : کتابنامه: [۲۱۹] - ۲۲۵؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ق. -- سهم در خداشناسی

موضوع : توماس آکویناس قدیس، ۱۲۲۵؟- ۱۲۷۴ م -- خداشناسی

موضوع : خدا -- اثبات جهان شناختی

موضوع : الهیات

شناسه افزوده : جامعه المصطفی(ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)

رده بندی کنگره : BBR۵۷۳ /خ۴ ز۸ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۲۰۳۷۷۶۱

مراکز فروش:

قم، چهارراه شهدا، خیابان حجتیه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی. تلفکس: ۰۲۵۱۷۷۳۰۵۱۷

قم، بلوار محمد امین، سه راه سالاریه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی. تلفن: ۰۲۵۱۲۱۳۳۱۰۶ - فکس: ۰۲۵۱۲۱۳۳۱۴۶

www.miup.ir , www.eshop.miup.ir

E-mail: admin@miup.ir, root@miup.ir

ص :۱

اشاره

براهین جهان شناختی

از دیدگاه ابن سینا و آکویناس

مؤلف: حمید زکی

چاپ اول: ۱۳۸۹ ش

ناشر: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله

چاپ: توحید قیمت: ۳۲۰۰۰ ریال شمارگان: ۲۰۰۰

مراکز فروش:

قم، چهارراه شهدا، خیابان حجتیه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی. تلفکس: ۰۲۵۱۷۷۳۰۵۱۷

قم، بلوار محمد امین، سه راه سالاریه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی. تلفن: ۰۲۵۱۲۱۳۳۱۰۶ - فکس: ۰۲۵۱۲۱۳۳۱۴۶

www.miup.ir , www.eshop.miup.ir

E-mail: admin@miup.ir, root@miup.ir

ص:۴

سخن ناشر

أَ فِی اللّهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ

فطرت پـاک و بی تشویش، وجود موجودی را که کمـال محض است و همه چیز از چشـمه او جاری است بی تردیـد قبول می کنـد؛ اما عقول کاوشـگر و شـبهات روزافزون، چاره ای باقی نمی گـذارد مگر چینش براهین متعـدد که همه اش اشاره بر یک حقیقت دارد و شرح الاسم بدیهی ترین بدیهیات اند.

کتـاب حاضـر که به موضوع براهین جهـان شـناختی پرداخته است، دیـد گاه متفکر بزرگ اسـلام جنـاب «ابن سـینا» دراین باره بررسـی نمـوده و تأثیرپـذیری جنـاب «آکوینـاس» از ارائه هـای فکری «ابن سـینا» در این بحث را بررسـی کرده است. مرکز بین المللی ترجمه و نشـر المصـطفی صـلی الله علیه و آله با تقـدیر از زحمات مؤلف گرامی آقای «حمید زکی» مطالعه این اثر را به عموم اهل دقت و نظر پیشنهاد می کند.

مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله

ص:۵

فهرست

ص:۱۱

پیش گفتار

شناخت و اثبات خداوند سبحان مهم ترین و جذاب ترین مسائل فلسفهْ دین است. تحکیم اعتقاد به آفریدگار جهان؛ براهین خردپذیر و نقش اساسی در شکل گیری حیات طیبه فردی و اجتماعی دارد. حکیمان و فیلسوفان در گذر قرن ها، با الهام از وحی و شریعت پیامبران–نقش خود را در باروری اندیشه یکتاپرستی ایفا کرده اند. حکیمانی چون سقراط(۱) ، افلاطون(۲) ، ارسطو(۳) و دیگران – اعم از مسلمان و مسیحی – اندیشهْ وجود مبدأ نخستین را بسط و گسترش داده اند. در این راستا، ابن سینا هم چون خورشیدی در آسمان حکمت و فلسفه درخشیده و

ص:۱۳

۱- (۱) سقراط ۳۳۹–۴۶۹) Socrates ق م) فیسلوف یونانی و استاد افلاطون که بیشتر به سؤال کردن علاقه داشت، در کوچه های آتن گردش می کرد و سؤالات ابتدایی خود را از هرکس می پرسید.

۲- (۲) افلاطون ۳۴۷–۴۲۷) Plato ق م) شاگرد سقراط و از بزرگان فلسفه یونان است که زندگی خود را برای تبلیغ فلسفه خویش به خطر انداخت و لبّ الباب فلسفه او در کتاب جمهور خلاصه شده است.

۳- (۳) ارسطو، در مآخذ اسلامی «ارسطالیس» ۳۲۲ –۳۸۴) Aristotle ق م)، وی فیلسوف یونانی و سرچشمهْ فلسفه او تعالیم افلاطون است.

شعاع اندیشه او تا غرب نیز بسط یافته است. اندیشمندانی چون آلبرت(۱) و توماس(۲) با تأثیرپذیری از دست آوردهای فلسفی او توانستند نام و آوازه ای در تاریخ حکمت و فلسفه به دست آورند.

در قرن های اخیر، بشر شاهد بسط اندیشه ها و تأملات فلسفی در مقوله دین و اثبات پذیری خداوند بوده است در این میان گروهی هرچند اندك به بیراهه رفتند و راه «الحاد»(۳) و دین ستیزی را پیمودند، ولی گروه بسیاری دست آوردهای بلند و تحسین برانگیزی برای بشر داشته اند.

در باب اثبات پذیری و اثبات ناپذیری وجود خداوند، مشرب های مختلفی به وجود آمده است: گروهی مدعی اثبات ناپذیری خداوند شده و خردِ(۴) آدمی را عاجز از شناخت او خوانده اند. عده ای هم در غرب مدعی نفی خدا شده، انسان را آفریده طبیعت خوانده اند. برخی نیز به اصالت انسان، به جای اصالت خدا، گرایش یافته اند. گروه بسیاری هم مدعی اثبات پذیری خداوند شده اند و در برابر منکران و لادری گرایان(۵) با اقامهٔ براهین محکم و متین ایستاده اند.

حکیمان و اندیشه وران حوزهٔ فلسفه دین، دلایل بسیاری برای اثبات خداوند بیان کرده اند که از جمله آنها برهان «جهان شناختی»(۶) است.

«براهین جهان شناختی» تحت عناوینی چون برهان حرکت، برهان

ص:۱۴

۱- (۱) . Albert.

۲- (۲) . Thomas.

۳- (۳) . Atheism.

۴- (۴) . Reason.

۵- (۵) لادری گری (agnosticism) نگرشی است که با الحاد معاصر مرتبط است و این اصطلاح را توما اچ هاکسلی (۱۸۲۵-۱۸۹۵) برای توصیف نگرش خود در باب دین وضع کرده است.

۶- (۶) . cosmological argument.

حدوث و برهان علت و معلول ریشه در آثار افلاطون، سقراط و ارسطو دارد، ولی برهان صدیقین یا برهان وجوب و امکان، از نوآوری های حکمت و فلسفهٔ اسلامی است. فیلسوفان غربی، از راه شارحان نو افلاطونی، چون ابن سینا، با این گونه مفاهیم آشنا شدند که از جملهٔ آنها توماس آکویناس(۱) بوده است.

«براهین جهان شناختی» ریشه در آثار افلاطون و ارسطو دارد و قرن ها پیش به وسیله فارابی و ابن سینا تحت عنوان براهین «امکان و وجوب» (برهان صدیقین)، «علت و معلول»، «حدوث» و «حرکت» بحث شده است و توماس آکویناس در فلسفهٔ غرب برای اثبات خدا آن را تبیین نموده است، ولی نگارنده هنوز به اثری برنخورده است که دیدگاه ابن سینا را - به عنوان شخصیت ممتاز در فلسفه و اندیشه اسلامی - و نظر آکویناس را - به عنوان نظریه پرداز شاخص در فلسفه دین و اندیشه مسیحیت - به شیوه تطبیقی بحث کرده باشد. علاوه بر آن اندیشهٔ ابن سینا جنبه جهانی دارد و دیدگاه های او در میان اندیشمندان فلسفهٔ دین، هم چنان تازه و زنده است. افکار و شخصیت آکویناس نیز مورد اهتمام متکلمان و اندیشمندان فلسفه دین در مغرب زمین است و اندیشه های او مورد توجه و نقد افرادی چون هیوم(۲) و کانت(۳) واقع شده است و در میان مسلمانان نیز نام آشنایی دارند. این ویژگی ها اهمیت موضوع اثر را دو چندان می کند و کشف دیدگاه های یکسان و متفاوت این دو فیلسوف و نشان دادن پیروی آکویناس از ابن سینا و اثبات اصالت آرای فلسفی ابن سینا، از نوآوری های این پژوهش تلقی گردد.

ص:۱۵

۱- (۱) . Thomas Aquinas.

۲- (۲) . Hume.

۳- (۳) . Immanuel Kant.

مهم ترین پرسش این پژوهش این است که ابن سینا و آکویناس چه براهین شناختی ای را برای اثبات خدا مطرح کرده اند؟ آیا برهان های آن دو از هر نظر یکسان و یکی هستند یا امتیاز و تفاوت هایی با هم دارند؟

برای پاسخ به این سؤال، مطالب به شیوه کتابخانه ای گرد آمده و به روش توصیفی - تحلیلی تحقیق شده است. البته به آثار ابن سینا و شارحان اندیشه او به طور مستقیم مراجعه شده است ولی از آن جایی که آثار توماس در دسترس نبود، به شارحان اندیشهٔ توماس و ترجمهٔ کلام او در آثار دیگران، اکتفا شد.

ساختار این پژوهش در چهار فصل و یک خاتمه تنظیم شده است: فصل اول: کلیات، فصل دوم: «براهین جهان شناختی» از دیدگاه ابن سینا، فصل سوم: «براهین جهان شناختی» از دیدگاه توماس آکویناس، فصل چهارم: بررسی تطبیقی «براهین جهان شناختی» ابن سینا و آکویناس.

مباحث با جمع بندی و نتیجه گیری در خاتمه پایان یافته است.

امیدواریم که علاقه مندان به مباحث فلسفهٔ دین؛ به خصوص دانشجویان و پژوهشگران رشته کلام و فلسفه، از این اثر بهره مند شوند. نگارنده بر خود لازم می داند از اساتید گران مایه و عزیزان ارجمندی که در خلق این اثر یاری داده اند صمیمانه تشکر کند. راهنمایی های ارزشمند دکتر محمد محمدرضایی، دکتر علی کرد فیروزجایی و حجه الاسلام احمد سعیدی را ارج نهاده و تقدیر نماید که این اثر را با دقت مطالعه کرده اند و بر آراستگی و غنای علمی آن افزوده اند.

هم چنین از مسئولان جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه و ریاست

مجتمع عـالی فقه و معـارف اسـلامی که زمینهٔ انجام این اثر را به وجود آورده انـد و معاونت محترم پژوهش و انتشارات جامعه که زمینهٔ چاپ و نشر آن را فراهم کرده اند سپاس گزاریم. خداوند سبحان همگی را توفیق روز افزون عنایت نماید.

حمید زکی

۱۳۸۷/۱۲/۱۷

ص:۱۷

۱- کلیات

اشاره

شناخت و اعتقاد به خداوند سبحان از راه برهان، از مهم ترین پایه های دین در جهان بینی اسلامی است و در شکل گیری حیات طیبه نقش بنیادی دارد.

از سوی دیگر، اثبات وجود خدا از راه برهان، از مسائل مهم فلسفی و دیرپای بشر است که قرن ها پیش کانون آراء و اندیشه های فلاسفه و اندیشمندان بوده است، به خصوص از زمان افلاطون و ارسطو به بعد مورد توجه جدی کلامی و فلسفی قرار گرفته است. در این راستا مکتب های گوناگون فلسفی و کلامی به وجود آمده اند. در باب اثبات پذیری و اثبات ناپذیری خداوند و نیز در مورد تفسیر و تبیین صفات او فرقه ها و مشرب های بسیاری شکل گرفته اند:

گروهی مدعی اثبات ناپذیری خداوند شدند و یا خردِ آدمی را ناتوان از شناخت و درک خداوند دانستند، هرچند وجود خدا را معقول خواندند.

برخی از فلاسفهٔ ملحد غرب، مدعی نفی خدا شده و عده ای هم با گرایش به انسان محوری، مدعی اصالت انسان به جای اصالت خداوند

ص:۱۹

شدنـد، که نتیجه ای جز پوچی، اضـطراب، جنایت و فساد اخلاقی در برنداشـته است. البته بسـیاری از فیلسوفان در برابر لاادری گرایان و منکران وجود خـدا، مـدعی اثبات پـذیری و شـناخت خداونـد بوده، براهین زیادی، نظیر «برهان وجودشـناختی»(۱) ، «برهان غایت شـناختی»(۲) و «برهـان جهـان شـناختی» برای اثبـات وجود خـدا اقـامه کرده انـد. این گروه بر خلاف لاادریان و منکران خداوند، امید، اطمینان و نیک بختی را به انسان نوید داده اند.

«براهین جهـان شـناختی» بیـانگر این است که وجـود جهـان، نشـان دهنـده و اثبـات کننـدهْ وجود «موجود متعـالی»(۳) و «علت اولی»(۴) برای جهـان است. از میـان متکلمـان و فیلسوفـانی که به بیـان و اقامهْ «براهین جهان شـناختی» پرداخته انـد می توان به ابوعلی سـینا و توماس آکویناس اشاره کرد. در این پژوهش «براهین جهان شناختی»، به شیوهْ تطبیقی از دیدگاه آن دو حکیم و متألّه نامدار شرق و غرب، بحث و بررسی شده است.

برای تحلیل صـحیح هر موضوعی لازم است به پیشـینه، ضـرورت، هدف و بیان مفاهیم واژگان اساسی آن اشاره گردد. و زمینه بحث اصلی موضوع فراهم شود.

«براهین جهان شـناختی» پیشـینه طولانی ای دارد. اندیشمندانی چون افلاطون،(۵) سقراط(۶) و ارسطو(۷) تحت عناوین «برهان حرکت»، «برهان

۱- (۱) . ontological argumen.

۲- (۲) . teleological argument.

۳- (۳) . Sopreme Being.

۴- (۴) . First Cause.

۵- (۵) جان هیک، اثبات وجود خدا، ترجمه: دکتر عبدالرحیم گواهی، ص ۸۵.

۶- (۶) رک: آوردم استرو، کلیات فلسفه، مترجم: سید جلال الدین مجتبوی، ص ۲۳۲.

۷- (۷) رک: رونالدوهپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، (برگرفته از دائره المعارف فلسفی پل ادواردز) ترجمه: علی رضا جمالی نسب و محمد محمدرضایی، ص ۵۳ و ۵۴.

حدوث» و «برهان علت و معلول» آن را بررسی کرده اند. به گفتهْ گیسلر:(۱) «افلاطون به این اشتهار دارد که اولین متفکری بوده است که براهین از نوع جهان شناختی را مطرح کرده است.»

زمانی که نارضایتی عقلانی از سنت دینی چند خدایی، به تلاش هایی از جانب فلاسفه برای ایجاد رویکرد دینی عقلانی منجر شد، افلاطون در کتاب قوانین طرح ارائه براهین فلسفی اثبات وجود خدا را آغاز کرد. او شکلی از «برهان جهان شناختی» را بر محور «حرکت» ارائه داد. او در کتاب دهم قوانین می پرسد: چگونه کسی می تواند وجود حرکت در جهان را تبیین کند؟ او معتقد بود که دو نوع حرکت متمایز(۲) را می توان نشان داد: حرکتی که از موجودات دیگر به یک موجودی منتقل می شود و حرکتی که در آن متحرک، خود منشأ حرکت باشد.(۳)

برهان افلاطون اساساً این است که قدرت ایجاد چیزی منطقاً مقدم بر قدرت دریافت و انتقال دادن آن است. برای این که علت هایی برای ایجاد و انتقالِ تغییر وجود داشته باشد، می بایست علت بدون علت(۴) ، برای ایجاد حرکت وجود داشته باشد. این سخن افلاطون به خوبی می تواند منشأ پیدایش و تکوین «برهان جهان شناختی» باشد.(۵)

نمی توان برهان امکان و وجوب که نوع دیگری از «براهین جهان شناختی» است، به مبتکر خاصی نسبت داد، ولی ظاهراً ابتدا فارابی (۲۵۸-۳۳۶ ه- . ق) در کتاب شرح رساله زیتون الکبیر و عیون المسائل به

۱- (۱) . Geisler.

۲- (۲) . distenctly.

۳- (۳) رک: رونالدوهپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۳.

۴- (۴) . noncaused cause.

۵- (۵) جان هیک، اثبات وجود خدا، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، ص ۸۶.

آن پرداخته است.(۱) ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه -. ق) نیز آن را از فارابی اخذ نمود و به طور جدی و گسترده، در کتاب های نجات، شفا، اشارات و مبدأ و معاد به بحث گذاشت و وارد فلسفه نمود. هم چنین ابن رشد(۲) و(۳) ، و فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ ه -. ق) در مباحث مشرقیه، بهمنیار در التحصیل(۴) ، خواجه نصیرالدین طوسی در تجریدالاعتقاد(۵) و در نقد المحصل، صدرالمتألهین در شرح شواهد الربوبیه، اسفار(۶) و سایر تصنیفاتش و سایر فلاسفه و دانشمندان اسلامی به آن پرداخته اند و با عنوان نمودن برهان امکان و وجوب و نیز برهان حرکت و حدوث و علیت، به «براهین جهان شناختی» سروسامان داده اند. در آثار فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی در گذشته تحت عنوان خاص «براهین جهان شناختی» (تا جایی که نگارنده جست وجو کرده)، پرداخته نشده است، ولی پاره ای از دانشمندان معاصر ضمن مباحث

۱- (۱) رک: بدوی، عبدالرحمان، موسوعه الفلسفه، ج ۲، ص ۱۰۲. به نقل از فارابی، شرح رساله زیتون الکبیر، ص ۵-۲.

۲- (۲) ابوالولید محمد بن احمد بن رشد (۵۲۰-۵۹۵ ق) فیلسوف مسلمان و خردگرا، متولد قرطبه آندلس. او می کوشید تا توافق میان دین و فلسفه و وحی و عقل را اثبات کند.

۳- (۳) رک: محمد ابن رشد، تهافه التهافه، ترجمه: علی اصغرحلبی، تفسیر مابعدالطبیعه، بحث علت و معلول.

۴- (۴) رک: بهمنیار، التحصیل، تعلیقه مرتضی مطهری، ص ۵۴۹ ۵۱۷، کتاب سوم بحث حرکت، مقاله دوم، ص ۶۴۲ ۵۸۵.

۵- (۵) رک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، تحقیق: حسن زاده آملی، فصل اول، بحث وجود و عدم، امکان و وجوب، فصل سوم علت و معلول و مقصد سوم در اثبات صانع.

۶- (۶) صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ج ۶ (جزء اول از سفر سوم) موقف اول، ص ۱۱-۱۱۲ و ج ۲ (جزء دوم از سر اول) بحث علت و معلول، امکان و وجوب، حدوث، ص ۳۹۴ ۱۲۷.

فلسفهٔ دین به تبعیت از فیلسوفان و متکلمان غربی به طور جسته و گریخته عنوان کرده اند. ولی رویکرد به «براهین جهان شناختی» در غرب، ابتدا توسط سن توماس آکویناس (۱۲۲۴/۵ تا ۱۲۷۴) که دو قرن پس از آنسلم(۱) (۱۱۰۹-۱۰۳۳) آثار خود را تألیف کرد، به وجود آمد(۲) و در مجموعه الهیات(۳) او مورد بحث قرار گرفت. پس از او افرادی چون دیوید هیوم(۴) و ایمانوئل کانت(۵) به نقد آن پرداختند.(۶) کانت نخستین کسی بود که در خرد ناب(۷) اصطلاح خاص «برهان جهان شناختی» را بر آن اطلاق کرد.(۸) کسانی دیگر نیز در ضمن مباحث فلسفه دین، در فصل جداگانه ای «برهان جهان شناختی» را در کنار «برهان هستی شناسی» و «غایت شناسی» بحث و بررسی کرده اند که به پاره ای از آنها اشاره می گردد:

۱. جان هیک(۹) در ضمن مباحث کتاب اثبات وجود خدا، که فصل کوتاهی را به «براهین جهان شناختی» اختصاص داده و به وسیله دکتر عبدالرحیم گواهی به فارسی ترجمه شده است.

۱- (۱) . Anselm.

۲- (۲) . جان هیک، اثبات وجود خدا، ص ۳۹.

۳- (۳) . Summa Theologica.

۴- (۴) دیوید هیوم ۱۸۰۴ -۱۷۱۱) David Hume م) فیلسوف شکاک اسکاتلندی که به گفته ارل او شارلمنت earl of Charlemont «بیشر به یک کلانتر لاک پشت خور می مانست تا به یک فیلسوف مهذب.»

۵- (۵) ایمانوئل کانت ۱۸۰۴-۱۷۲۴) Immanuel Kant م) اسکاتلندی الاصل و فیلسوف بزرگ آلمانی که با فقر، بزرگ شد و رفیع ترین مغزهای قرن را در خود خانه داده بود. او با نگارش «نقادی عقل محض» در ۵۷ سالگی، نظام فلسفی جدیدی را در غرب عرضه کرد.

۶- (۶) آوردم استرو، کلیات فلسفه، ص ۲۳۳.

۷- (۷) . Critiqud of Pure Reason.

۸- (۸) رک: ایمانوئل کانت، خرد ناب، ترجمه: دکترمیر شمس الدین ادیب سلطانی، ص ۷۰۲-۷۰۳.

۹- (۹) . John Hick.

۲. پل ادواردز(۱) در دائره المعارف فلسفی، که در ضمن مباحث براهین اثبات وجود خدا، به آن پرداخته و به وسیله گروهی از مترجمان، به فارسی برگردانده شده است.

۳. ریچارد پاپکین(۲) ، آوروم استرول(۳) ، در کتاب کلیات فلسفه به آن اشاره دارد و توسط جلال الدین مجتبوی به فارسی ترجمه شده است.

۴. مایکل پترسون، ویلیام هاسکو و دیگران، در ضمن مباحث کتاب عقل و اعتقاد دینی به آن پرداخته و توسط احمد نراقی و ابراهیم سلطانی به فارسی ترجمه شده است.

۵. نرمن گیسلر(۴) در کتاب فلسفه دین، بحث نسبتاً مفصلی در مورد «براهین جهان شناختی» دارد و توسط دکتر حمیدرضا آیه الله به فارسی ترجمه شده است.

لازم به ذکر است که فلاسفه غربی با «برهان امکان و وجوب» که از انواع «براهین جهان شناختی» به شمار می رود آشنایی نداشتند و نخستین بار معلم ثانی آن را مطرح کرد و ابن سینا وارد فلسفه نمود.(۵) اندیشمندان غربی از طریق ابن میمون و ابن رشد و آنها نیز به وسیله ابن سینا، با این برهان آشنا شدند(۶) که اولین بار توماس آکویناس این برهان را در فلسفه غرب مطرح کرد. بعضی گفته اند که او این برهان را از

۱- (۱) . Paul Edwards.

۲- (۲) . Richard H. Popkin.

۳- (۳) . Avrum Stroll.

۴- (۴) . Norman, Geisler.

۵- (۵) جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۱۵۸.

۶- (۶) امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطی، ترجمه: یحیی مهدوی، ص ۵۲؛ کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی، ص ۲۳۷ و ۲۴۷ برای مطالعه بیشتر ر. ک: فصل چهارم، مبحث سوم، بند ۴، ص ۳۰۹، (۴-۳-۴) ص ۱۶۶ پایان نامه.

فارابی اخذ کرده است.(۱) بنابراین برهان امکان و وجوب، به وسیله توماس آکویناس با تأثیرپذیری از فلاسفهٔ اسلامی – مانند فارابی و ابن سینا – به عنوان یکی از برهان های جهان شناختی در غرب مطرح شد.

۱–براهین

الف) مفهوم لغوی و اصطلاحی برهان: براهین جمع برهان و برهان به ضم «باء» و سکون «راء» به معنای حجت و دلیل برنده است. گفته شده است: «قد برهن علیه» یعنی «اقام علیه الحجه» و حجت مفید قطع و یقین است، به گونه ای که دلیل خصم را قطع می کند.

در حدیث آمده است: «الصدقه برهان»؛ صدقه برای طالب اجر حجت است تا خدا به وسیله او پاداش بدهد.(۲)

برهان در اصطلاح فلاسفه، به نوع خاصی از قیاس اطلاق می گردد که از مقدمات و مبادی یقینی تشکیل یافته باشد و به طور ذاتی و ضروری نتیجه یقینی بدهد.

ابوعلی سینا در تعریف برهان گفته است: «البرهان قیاس مؤلف من یقینیات لانتاج یقینی أو یقینیات؛ برهان قیاسی است که از قضایای یقینی تألیف شده تا نتیجه یقینی و یقینیات بدهد.»(۳) در کتاب اشارات، قیاس های

۱– (۱) ر. ک: عبدالرحمان بدوی، موسوعه الفلسفه، ج ۲، ص ۱۰۲.

۲– (۲) خلیل فراهیدی، کتاب العین، ج ۴ ص ۴۹؛ فخر الدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۹۴؛ اسماعیل جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۲۰۷۸؛ أبو هلال العسکری، معجم الفروق اللغویه، ص ۹۷؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۵۱ و محمد مرتضی زبیدی، تاجالعروس، ج ۹، ص ۱۳۹.

۳– (۳) ابوعلی سینا، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، مصحح: دکتر محمد تقی دانش پژوه، ص ۱۲۶.

برهانی را قیاس هایی دانسته اند که از مقدمات واجب القبول تألیف یافته باشد و اگر این مقدمات ضروری بود، نتیجه ضروری می دهد و اگر ممکن بود، نتیجه ممکن را می دهد.(۱)

محمـدرضا مظفر، از تعریف برهان، به قیاسـی که از یقینیات تألیف شـده و بالذات مفید یقین باشد، تعبیر به تعریف نیکو نموده است.(۲)

ب) انواع مقدمات و مبانی یقینی: مبانی و مقدماتی که از یقینیات شمرده شده، بر اساس استقرا شش دسته اند:

یکم. مقدماتی که از اولیّات و یا بدیهیّات اولیه باشد؛ مثل امتناع تناقض، اصل علیت، بزرگی کل از جزء و نظایر آن.

دوم. مقـدماتی که از مشاهـدات و محسوسات تألیف یافته باشـد؛ نظیر گزاره هایی که عقل به صـرف تصور موضوع و محمول حکمی ندارد، بلکه خرد(۳) به واسطه حس(۴) می تواند حکم کند.

سوم. مبانی و مقـدماتی که از تجربیات باشـند. آنها گزاره هایی انـد که خرد به واسـطه تکرار مشاهدات می تواند حکم نماید؛ نظیر حکم به این که هر آتشی سوزان است.

چهارم. مبانی و مقدماتی که از متواترات باشـند. و آنها گزاره هایی اند که جزم و یقین به دلیل خبردادن گروه زیادی از مردم، حاصل بشود و احتمال تبانی آنها بر کذب، محال شمرده شود.

پنجم. مبانی و مقدماتی که از حدسیات باشند. اینها گزاره هایی اند که مبدأ حکم به وسیله حدسِ قوی نفس است که هرگونه شک و شبهه ای

۱- (۱) همان، الاشارات والتنبیهات، تحقیق: مجتبی زارعی، ص ۱۶۵.

۲- (۲) رک: محمدرضا مظفر، المنطق، ص ۲۸۷.

۳- (۳) . Reason.

۴- (۴) . sense.

را از بین می برد؛ مانند رصد کردن ستارگان و مشاهدهٔ حالات و اوضاع آنها و حکم به این که ستارگانی نظیر: ماه، زهره، عطارد و... نورشان را از خورشید می گیرند. مبدأ چنین حکم و حدسی، تفاوت شکل و حالت های آنها نسبت به نزدیکی و دوری با خورشید است.

ششم. مبانی و مقدماتی که از فطریات باشند، اینها گزاره هایی اند که دلیل و حدّوسط همیشه همراه آنهاست و خرد در فطریات به صرف تصور موضوع و محمول، حکمی ندارد، بلکه علاوه بر موضوع و محمول، باید حدّوسط نیز باشد، ولی حدّوسط به گونه ای نیست که زود از ذهن محو شود. نظیر این که دو، نصف چهار و یک پنجم ده است.(۱)

۲-براهین اثبات وجود خدا

براهینی که برای اثبات وجود خدا ذکر شده، فراوانند. برخی از آنها را هم مسلمانان و هم غربیان مطرح کرده اند و بعضی فقط به وسیله مسلمانان و برخی دیگر تنها به وسیله غربیان مطرح شده است.

براهین ذیل از جمله براهینی است که در فلسفه و کلام اسلامی مطرح شده اند:(۲)

الف) برهان فطرت؛

ب) برهان امکان و وجوب؛

۱- (۱) رک: ملاهادی سبزواری، اللئالی المنتظمه فی علم المنطق والمیزان، ص ۸۸-۹۲ و مظفر، المنطق، ص ۳۶۱-۳۶۸.

۲- (۲) ر. ک: ابن سینا، النجاه، ص ۵۴۳، ۵۷۷-۵۸۶، ۵۶۶-۵۶۸؛ ابن سینا، الهیات شفا (۱)، تحقیق: الاب قنواتی، سعید زید، ص ۲۶۸-۲۷۸؛ دانشنامه علایی، ص ۵۳-۶۰؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، تحقیق: زین العابدین قربانی لاهیجی، ص ۲۱۹-۲۳۶؛ محمدحسین طباطبایی، نهایه الحکمه، ص ۴۲، ۶۱، ۱۵۶، ۱۵۹، ۲۶۸، ۲۷۰-۲۷۲ و جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۱۴۷، ۱۷۳، ۱۸۵، ۲۱۹، ۲۳۷، ۲۹۱.

ج) برهان صدیقین و برهان فقر وجودی؛

د) برهان حدوث؛

ه -) برهان حرکت؛

و) برهان نظم؛

ز) برهان علت و معلول؛

ح) برهان وسط و طرف.(۱)

براهین ذیل نیز از جمله براهین اثبات وجود خدا هستند که فلاسفه و متکلمان غربی آنها را مطرح کرده اند:

۱. برهان وجودشناختی (انتولوژی). این برهان در غرب ابتدا به وسیله آنسلم(۲) مطرح شد و بر محور تعریف از خداوند به عنوان «چیزی که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست» قرار دارد. البته مستلزم این است که حداقل در ذهن ما به عنوان یک واقعیت ذهنی وجود داشته باشد. او می گوید: چنین چیزی می بایست در خارج نیز وجود داشته باشد، وگرنه ما می توانیم بار دوم چیزی را تصور کنیم که از آن بزرگ تر باشد. این امر مستلزم خلف است.(۳)

۲. «براهین جهان شناختی» که مبتنی بر یک داده تجربی از جهان خارج است؛ داده هایی(۴) نظیر وجود موجودات «ممکن»، متحرک و اشیاء

ص:۲۸

۱- (۱) به نظر می رسد که نخستین تقریر این برهان توسط ابن سینا صورت گرفته (رک: الهیات شفا، ص ۳۲۷-۳۴۲)؛ چنان که فیلسوفان بعد از آن، ضمن تبیین و جانب داری از این برهان، او را به ابن سینا نسبت داده اند. (رک: بهمنیار، التحصیل، تصحیح: مرتضی مطهری، ص ۵۵۸؛ صدرالمتألهین، شیرازی، الاسفار الربعه، ج ۲، ص ۱۴۵).

۲- (۲) آنسلم قدیس ۱۰۳۳ -۱۱۰۹) Anselm) راهب بندیکتوسی و اسقف اعظم کلیسای کنتربری و متکلم با نفوذ قرن یازدهم.

۳- (۳) جان هیک، اثبات وجود خدا، ص ۲۹؛ پل ادواردز، براهین اثبات وجود خدا، در فلسفه غرب، ص ۳۷.

۴- (۴) . data.

حادث در جهان و در گام بعدی در مقام یافتن علت و تبیین آن است.

۳. «برهان غایت شناختی» (از telos ، طرح یا هدف و غایت)، از طرح و تدبیر در عالم، به وجود طراح مدّبر و با شعور برای عالم دلیل می آورد. به مقتضای این برهان، طرح و گواه آشکار در جهان شاهد بر صانع با شعور است؛ چنان که نشانهْ خلاقیت، تدبیر و غایت مندی که در یک ساعت و ماشین، گواه بر صانع با تدبیر است. ولی این نشانه در طبیعت، عظیم تر و شگفت انگیزتر وجود دارد. از لحاظ پیچیدگی، ظرافت و دقت، فراتر از ساخته های بشر است. یکی از عوام پسندانه ترین صورت های برهان، به وسیله ویلیام پیلی(۱) معاون اسقف(۲) کارلیسل(۳) عرضه شده است.(۴)

۴. برهان درجات و کمال که از آن به برهان «هنولوژیک»(۵) تعبیر شده است و مبتنی بر درجات و کمالاتی است که در اشیاء مشاهده می شود. پس موجودی وجود دارد که علت درجات و خوبی ها در اشیاء شده است.(۶)

براهین دیگری نیز در کلام و فلسفهْ غرب نام برده شده است که به نحوی مندرج در یکی از چهار برهان پیشین می باشد که عبارتند از:

یکم. برهان های اجماع عام بر اثبات وجود خدا؛ به این معنا که بسیاری از فلاسفه برای تأیید نظریات خود به توافق عام انسان ها تمسک

۱- (۱) ویلیام پیلی (۱۸۰۵-۱۷۴۳) (William Paley) ، فیلسوف و الهی دان انگلیسی، از پیروان دکارت و طرفدار سیستم اخلاقی که براساس قانون الهی و خوش بختی انسان استوار باشد. آوازه پیلی بیش از همه به وسیله نوشته هایش در دفاع از دین طبیعی و مسیحیت است.

۲- (۲) . archdeacon.

۳- (۳) . Carlisle.

۴- (۴) برای مطالعه بیشتر ر. ک: نرمن گیسلر، فلسفه دین، ص ۱۵۸.

۵- (۵) . Henoaloical Argoment.

۶- (۶) دیوید سنفورد، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۹۳.

جسته اند. رایج ترین نتایجی که به این طریق تأیید می شوند، وجود خدا و فناناپذیری نفس انسانی است.(۱)

دوم. برهان اخلاقی؛(۲) که از زمان کانت(۳) تا عصر حاضر تلاش های فراوانی صورت گرفته است تا براهین وجود خدا را برجنبهْ خاصی از جهان یعنی تجربهْ اخلاقی مبتنی کنند. برهان اخلاقی در ابتدا به عنوان دلیلی برای وجود خداوند مطرح نبود، ولی بعداً در قالب عقلی ظاهر شد. این برهان مدعی است که قانون اخلاقی عالم، اقتضا می کند که در ورای عالم یک دهندهْ اخلاقی(۴) وجود داشته باشد.

کانت چنین دیدگاهی را به عنوان اصل عملی ضروری از خود برجای نهاده است.(۵) این برهان نمونه های متعددی دارد؛ از جمله این که اگر قواعد اخلاقی به عنوان «اوامر و فرامین» تعبیر شوند، ممکن است از این امر به وجود یک «آمر» استدلال شود و این «آمر» نمی تواند یک انسان اخلاقی باشد، زیرا کسی که آن چه امروز به خود امر می کند تا انجام بدهد، ممکن است فردا آن را انجام ندهد. انسان، زمانی می تواند وظایف اخلاقی مطلق داشته باشد، که یک خدایی باشد تا به آن حکم کند، و از آن جا که انسان وظایف مطلق دارد، این نتیجه به دست می آید که خدا وجود دارد.(۶)

برهان اخلاقی، نمونه ها و شکل های دیگری نیز دارد که به تفصیل در فلسفهْ دین مورد بحث قرار گرفته است.(۷)

۱- (۱) همان، ص ۱۰۵.

۲- (۲) . mora argument.

۳- (۳) . Immanuel Kant.

۴- (۴) . Moral Law Giver.

۵- (۵) نرمن، گیسلر، فلسفه دین، ترجمه: حمید رضا آیه اللهی، ص ۱۳۰.

۶- (۶) دوید سنفورد، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۱۳۸-۱۳۷.

۷- (۷) برای مطالعه بیشتر ر. ک: همان، ص ۱۳۹-۱۳۷.

سوم. برهـان تجربه دینی بر اثبـات وجود خـدا؛ به این معنا که افراد زیادی در زمان و مکان های متفاوت، ادعای تجربهٔ خـدا به صورت مختلف کرده انـد و فرض این که همهٔ آنها فریب خورده یا اغفال شـده باشـند، فرضـی نامعقولی است. برهان واقعی بر وجود خـدا، همان احساس شخصـی هر شـخص معتقـد از حضور خداست. همان آگاهی از اراده خدا در برخورد با اراده خود شخص و همان احساس آرامشی است که به دنبال پذیرش امر الهی حاصل می شود.(۱)

چهارم. برهان عرفی و مردم پسند بر وجود خدا؛ نظیر این که در هستی جنبه های حیرت آوری نظیر نظم، اخلاق، غایت مندی و درجـات و کمـال وجود دارد. وجود خـدا در هستی توجیه کننـدهٔ نظم، اخلاق، غایت و هـدف است. بنابراین براهین عرفی و عام و مردم پسند در برگیرندهٔ برهان اجماع عام، برهان اخلاقی و «برهان غایت شناختی» است.(۲)

پنجم. برهان معجزه؛ به این معنا که معجزه و رخـدادهای غیر عادی که در اثر نیایش، در زنـدگی انسان رخ می دهـد، به عنوان مقدمه ای برای اثبات خداوند نیز به کار رفته است.(۳)

ششم. برهان مبتنی بر مجموعه قراین؛ به این معنا که برای اثبات خـدا، مجموعه قراین و مؤیـدات اعتقاد به خـدا ملاحظه گردد. اجزای این مجموعه در کنار یک دیگر، برهانی برای اثبات خداوند است.(۴)

۱- (۱) ر. ک: رونالـدوهپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسـفه غرب، ص ۱۵۴؛ جان هیک، اثبات وجود خـدا، ص ۱۹۷-۱۹۸.

۲- (۲) ر. ک: همان، ص ۱۷۳-۱۷۸.

۳- (۳) جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۵۷.

۴- (۴) مایکل پترسون، ویلیام هاسکو، بروس رایشنباخ و دیگران، عقل و اعتقای دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۱۴۷.

هفتم. سایر براهین؛ غیر از براهین یاد شده، براهین دیگری نیز در فلسفهٔ غرب ذکر شده است؛ نظیر برهان ماهیت قضایا، اعداد و مجموعه ها، برهان حیث التفاتی، برهان دلالت، برهان سادگی، برهان شهود و عشق، برهان رنگ ها و طعم ها، بازی و لذت، برهان زیبایی، برهان معنای زندگی، برهان موجود شر و....(۱)

۳-تعریف براهین جهان شناختی

واژهٔ «جهان شناختی»(۲) مرکب از دو کلمهٔ «جهان» و «شناخت» است.

«جهان»(۳) در لغت به معنای عالم، گیتی، دنیا، کیهان و کرهٔ زمین آمده است.(۴) هم چنین دنیا در برابر آخرت استعمال شده است.(۵)

واژهٔ «شناخت» به معنای فهم، معرفت و دریافت است(۶). پس منظور از «جهان شناختی»، مطالعه و معرفت و شناخت جهان مادی و دنیایی و پدیده های موجود در آن است. «جهان شناختی» در اصطلاح فلاسفهٔ دین، با شناخت عام ترین واقعیت های مربوط به هستی و کلی ترین امور قابل تجربه آغاز می گردد؛ نظیر درک وجود و مشاهدهٔ حرکت، تغییر و حدوث(۷) در جهان، که با مطالعه و شناخت عام ترین امور کلی و واقعی

۱- (۱) ر. ك: النراستامپ، آلوین پلانتینگا، پیتردنووان، و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه: دکتر مرتضی فتحی زاده، ص ۵۳-۵۴.

۲- (۲) . cosmological.

۳- (۳) . universe.

۴- (۴) ر. ك: فرهنگ فارسی عمید، ج ۴، ص ۷۱۵ و محمدحسن بوذر جمهر، فرهنگ فارسی - عربی، ص ۲۴۱.

۵- (۵) خلیل فراهیدی، کتاب العین، ج ۲، ص ۱۵۳ و لسان العرب، ج ۱۲، ص ۴۲۰.

۶- (۶) فرهنگ فارسی، ص ۲۴۱.

۷- (۷) . producibility in itself.

عالم هستی، به خالق و آفریدگار آن پی می بریم. اگر بخواهیم تعریفی از «براهین جهان شناختی» داشته باشیم می توان درباره آن چنین گفت:

«براهین جهان شناختی» برهان هایی مبتنی بر تجربهْ نامعین است که مبدأ آن یک دادهْ تجربی و واقعی راجع به جهان خارج است، مبنی بر این که چیزی وجود دارد و نتیجه آن گزاره ای ترکیبی است که می گوید: ذاتی مطلقاً واجب وجود دارد.(۱) که در نتیجه از هستی جهان به هستی برترین و واپسین علت آفریننده، پی برده می شود(۲). این تعریفی است که کانت نخستین بار آن را از «براهین جهان شناختی» ارائه داده است چنان که در خرد ناب(۳) گفته است: راهی که تنها «از تجربه نامعین، یعنی گونه ای بر جا هستی را آروینانه در بن می نهند... برهان کیهان شناختی» است(۴). یا آن چه ابن سینا گفته است: تردیدی نیست که وجودی هست و این یک داده واقعی کلی مربوط به عالم هستی(۵) است که هیچ کس نمی تواند درباره آن تردید داشته باشد و نتیجهْ آن اثبات واجب الوجود بالذات است که شرح آن در بیان برهان صدیقین خواهد آمد.

تعریف «برهان جهان شناختی» در کتاب دائره المعارف فلسفی پل ادواردز چنین آمده است: «برهان جهان شناختی نامی برای دسته ای از براهین مرتبط به هم است که مدعی اثبات وجود خدا از مقدماتی می باشد که بیانگر حقیقت بسیار کلی و عامی در مورد جهان است؛ نظیر این که جهان ممکن الوجود است.»(۶)

۱- (۱) اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ص ۵۱.

۲- (۲) دکتر شرف الدین خراسانی، از برون تا کانت، ص ۲۰۲.

۳- (۳) . Critiqud of Pure Reason.

۴- (۴) ایمانوئل کانت، خرد ناب، ص ۷۰۲-۷۰۳.

۵- (۵) . the world.

۶- (۶) رونالدو هپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۱.

بنابراین، «برهان جهان شناختی»، با واقعیات کلی و عامی از آن چه ما تجربه و مشاهده می کنیم، آغاز می شود. تعبیر به دیگر: «برهان جهان شناختی» از حقیقت بدیهی و کلی، اما پسینی (تجربی) دربارهٔ جهان آغاز می گردد؛ مثلاً موجودات ممکنی وجود دارند، یا می بینیم اشیاء حرکت و دگرگونی پیدا می کنند و در گام پسینی، برهان در مقام یافتن علت و تبیین آن دادهٔ تجربی برمی آید؛ مثلاً برای این که این حوادث رخ دهند باید برای حدوث آنها علتی وجود داشته باشد. سپس نشان می دهد که نمی توان با استناد به سلسله علت نامتناهی از شروط علّی، آن داده را به نحو صحیح تبیین کرد و از این رو می بایست در سلسله علت و معلول به علت نهایی برسیم؛ علتی که معلول نیست.(۱)

پس «برهان جهان شناختی» مانند برهان آنتولوژی (وجود شناختی) در صدد اثبات وجود خدا از تحلیل صرف ذات خدا نیست و مانند برهان نظم هم نیست که از جلوه های جزئی نظم(۲) و یا نظم ظاهری ساختار جهان پی به ناظم(۳) یا طراح الهی می برد؛ همین کافی است که جهانی باشد و جهانی که واجد حوادث و واقعیات مشروط است(۴). شاید به همین دلیل، «برهان نظم» و «برهان غایت شناختی»، به رغم نزدیک بودن آن به «براهین جهان شناختی»، از مصادیق آن به شمار نرفته است.

۱- (۱) ریچارد پاپکین، آدروم استرو، کلیات فلسفه، مترجم: سید جلال الدین مجتبوی، ص ۲۳۲؛ جستارهای در فلسفه دین، ص ۵۴؛ مایکل پترسون، ویلیام هاسکو، بروس رایشنباخ و دیگران، عقل و اعتقای دینی، ص ۱۴۲.

۲- (۲) . design.

۳- (۳) . designer.

۴- (۴) رونالدو هپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۱.

۴- انواع براهین جهان شناختی

براهینی که از انواع «براهین جهان شناختی» است یا می توان آنها را نوعی از آن به حساب آورد به قرار ذیل است:

الف) برهان صدیقین؛ که برای اثبات واجب الوجود از طریق احراز وجود، استدلال بشود؛ مثلاً در اصل وجود تردیدی نیست، حال اگر این وجود، واجب الوجود باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن الوجود(۱) باشد، نیز منتهی به اثبات واجب الوجود می شود.

ب) برهان امکان و وجوب؛ به این معنا که در جهان، موجودات ممکنی وجود دارند و سلسله ممکن الوجودها باید منتهی به واجب الوجود بشود.

ج) برهان حدوث؛ به این صورت که جهان حادث است و هر حادث علتی دارد که آن را پدید آورده است.

د) برهان حرکت؛ به این بیان که شیء حرکت داری وجود دارد و هر حرکتی باید محرکی داشته باشد.

ه -) برهان علت و معلول؛ که شکل سادهٔ آن چنین است: بسیاری از اشیاء در طبیعت معلولند و به دنبال علتی پدید می آیند، هر معلولی هم نیازمند علت است و از این که سلسلهٔ بی پایان علل محال است، باید منتهی به علت نامعلول(۲) بشود و آن علتی که معلول نیست، خداوند است.

براهین امکان و وجوب، حرکت و علت و معلول، هم در فلسفه اسلامی و هم در فلسفهٔ غرب معروف و مورد توجه است.

نام گذاری آنها به «برهان جهان شناختی» نخستین بار در فلسفه غرب ذکر شده است. اما برهان صدیقین که بیان و تقریر آن

۱- (۱) . contingent.

۲- (۲) . uncaused cause.

مخصوص فلاسفه اسلامی است، نیز از مصادیق «برهان جهان شناختی» به شمار می رود.

۵-مدافعان و مخالفان براهین جهان شناختی

«براهین جهان شناختی» به دلیل اهمیتی که دارد، بحث های جدی و دامنه داری را در میان فلاسفه و اندیشمندان برانگیخته است؛ به گونه ای که برخی به عنوان منتقد، در صف مخالفان و برخی به عنوان مدافع(۱) در زمره موافقان این برهان قرار گرفته اند.

فهرست بعضی از مدافعان و مخالفان این برهان، می توانند بیانگر اهمیت آن در تاریخ اندیشه بشری باشد.

مدافعان این برهان عبارتند از: افلاطون، ارسطو، توماس آکویناس، دکارت(۲)، لایب نیتس(۳)، جان لاک(۴) و بسیاری از متکلمان رومی معاصر و در میان منتقدان آن هیوم(۵) ، کانت، و جان استوارت میل(۶) وجود

ص:۳۶

۱- (۱) . apologists.

۲- (۲) رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) (Descartes Rene) ، ریاضی دان و فیلسوف شک گرا و متدین فرانسوی، مرد معتدل، با مدارا و دارای مشرب دوستانه بود. فلسفه اش را بر مدار شک روشی قرار داد.

۳- (۳) لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) (Leibnitz) ، فیلسوف و ریاضی دان آلمانی، از برجسته ترین مردان روزگار خود بود. او تلاش می کرد تا الهیات را با عقل و جوهر مادی را با روح الهی سازش دهد.

۴- (۴) جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) (John Locke) ، فیلسوف زیرک انگلیسی، بزرگ ترین معمار حکومت دموکراسی که ندای مردم را اراده خداوند می دانست. او سرشت بسیار معتدل و اهل مابعدالطبیعه بود.

۵- (۵) . David Hume.

۶- (۶) جان استیوارت میل (۱۸۰۶ ۱۸۷۳) (Jonu Stuart) ، اقتصاددان و فیلسوف انگلیسی، اعتقاد داشت که بزرگ ترین شادی را برای بیشترین تعداد ممکن از مردم باید فراهم ساخت.

دارند که مخالفان معاصر از جمله راسل(۱) براود، مبادی منطقی خود را از میل گرفته اند.(۲)

۶-نقش ابن سینا در توسعهْ فلسفهْ دین

اشاره

نقش شیخ الرئیس در توسعه حکمت و فلسفهْ دین، بارز و نمایان است. او در این باب بلندترین قله ها را فتح کرده و بر اندیشهْ حکما و متکلمان مغرب زمین تأثیر به سزایی گذاشته است؛ به ویژه در تبیین «برهان صدیقین» که خود مبتکر آن بوده است. اندیشه وران قرون وسطا - به ویژه آکویناس - از طریق ابن سینا با برهان امکان و وجوب و علیت آشنا شدند؛ هرچند اکویناس در این برهان - طبق گفته ژیلسون - به یحیای دمشقی ارجاع داده است(۳) ، یا به ابن رشد و کتاب دوم طبیعیات ارسطو؛ چنان که امیل برهیه(۴) در تاریخ فلسفه اش گفته است. ولی این ارجاعات قطعاً به شیوه مستقیم نبوده؛ بلکه به یقین از طریق حکمای مسلمان نظیر بوعلی بوده است؛ زیرا مسیحیان - به گفته امیل برهیه - با اندیشه و فلسفه ارسطو آشنایی نداشتند و به وسیله مسلمانان با افکار و اندیشه ارسطو و سایر یونانیان آشنا شدند.(۵)

پیش از هرگونه بحث دربارهْ «برهان جهان شناختی»(۶) از دیدگاه ابن سینا، بایسته است که زندگی و حیات علمی این حکیم فرزانه را به اختصار مرور کنیم.

۱- (۱) برتراندراسل (۱۹۷۰-۱۸۷۲) (Bertrand Russell) فیلسوف و ریاضی دان انگلیسی.

۲- (۲) رونالدوهپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۱.

۳- (۳) ر. ک: کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۲۳۷ و ۲۴۷.

۴- (۴) . Emile Brehier.

۵- (۵) امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطا، ص ۵۲. برای مطالعه بیشتر، ر. ک: فصل سوم، مبحث اول بند ۳، ص ۲۳۳ و ص ۱۱۹ پایان نامه.

۶- (۶) . cosmological argument.

الف) زندگی و حیات علمی ابن سینا

ابـن سـینا ملقب به «شـیخ الرئیس»، بزرگ ترین فیلسـوف و مشـهورترین طـبیب(۱) اســلامی و از متفکران بـه نـام و نـادر قرون وسـطایی است که خود زنـدگی نامه اش را نوشـته و شاگردش ابوعبیـد جوزجانی کامل کرده است؛ چنان که تـذکره نویسانی چون بیهقی، قفطی، ابن اصیبعه، ابن خلکان زندگی نامه او را نقل کرده اند.(۲)

کنیه او ابوعلی، نامش حسـین، پدرش عبدالله بن سـینا،(۳) از مردم بلخ،(۴) و لقبش «شـیخ الرئیس» است که در شـرق و غرب جهـان به ابن سـینا و فیلسوف جهان اسـلام شـهرت(۵) دارد. او بـه سـال ۹۸۰ میلادی دیـده به جهـان گشـود و در ۱۰۳۷،(۶) درگذشت.(۷)

ص:۳۸

۱- (۱) محمد لطیفی، تاریخ الفلاسفه الاسلام، ص ۵۳.

۲- (۲) ر. ک: البغدادی، تاریخ الحکومه الاسـلام، ص ۷۲، ۵۲ و ابن اصـیبعه، عیون الانبـاء فی طبقات الاطباء، ص ۴۳۷ و علی بن یوسف قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۵۵۵ و ابن خلکان، وفیات الاعیان، بخش دوم، ص ۱۵۷.

۳- (۳) محمد ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۱، ص ۵۳۹.

۴- (۴) شـیخ خودش به این صورت املا کرده است: «پدرم مردی بود از اهل بلخ و از آن جا به بخارا منتقل شد (قفطی، تاریخ الحکماء، پیشین، ص ۵۵۵.» ابن حجر نیز این حکایت را نقل کرده و شـیخ گفته است: «کان ابی من اهل بلخ و سـکن بخاری.» (احمد بن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۹۱.)

۵- (۵) آلبرت آوی درباره ابن سـینا گفته است: «آویسـنا در بخارا و اصـفهان زندگی کرد. وی فیلسوف عربی است و بیشتر به ابن سـینا مشـهور است. وی یکی از شاگردان مذهب نوافلاطویی و ارسطویی است... برخی او را ارسـطوی ثالث نیز گفته اند.» (آلبرت آوی، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، ص ۱۲۴.)

۶- (۶) ر. ک: حنا فاخوری، و خلیل جرّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۴۵۰.

۷- (۷) این تاریـخ بر اسـاس روایت ابن خلکان و قطفی است. ولی ابن اصـیبعه تاریـخ ولادت شـیخ را سال ۳۷۵ نوشته است و تاریخ ابن خلکان و قطفی بیشتر مورد توجه است.

عبدالله، پدر ابوعلی سینا، اسماعیلی مذهب و اهل بلخ بود که به عنوان کارگزار دولت از بلخ به بخارا آمد و در آن جا ستاره، مادر ابن سینا را دید و با وی ازدواج کرد و از آن دو، بوعلی «بلخی»(۱) (به اعتبار زادگاه پدر) - یا «بخاری» (به اعتبار جایگاه تولدش)(۲) در ماه صفر(۳) سال ۳۷۰ هجری قمری در افشنه(۴) به دنیا آمد و با او در بخارا می زیست(۵).

ابن سینا، کودکی تیزهوش و سرشار از استعداد و نبوغ بود و دانشش شامل تمامی علوم زمانش می شد. او به ده سالگی قرآن و بسیاری از علم ادب را فراگرفت.(۶) در کودکی از محضر ابوعبدالله ناتلی که با فلسفه و علوم ابتدایی آشنایی داشت، بهره مند شد. منطق و اصول اقلیدس و مجسطی را نزد او آموخت(۷). از اصطلاحات و ظواهری که از استاد فرا گرفت، به نکته های ظریف منطق دست یافت و با مطالعه کتب منطق و دقت در شرح های مختلف آن، به تبحر کامل رسید؛ به گونه ای که سرعت ذهن و استنباطهای استثنائی او، استاد را در شگفتی فرو می برد.

۱- (۱) بیهقی اصل ابن سینا را از بلخ دانسته و گفته است: ابن سینا رئیس فلاسفه و دارای تصانیف گوناگون در دانش طب، منطق و طبیعیات و الهیات است و اصل او از مردم بلخ است و در یکی از قریه های بخارا به دنیا آمد. (ر. ك: ظهیرالدین بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام، ص ۶۶.)

۲- (۲) در موارد زیادی از بوعلی به اعتبار زادگاهش تعبیر به بوعلی بخاری شده است. (ر. ك: محمد مهدی گرجیان، قضا و قدر جبر و اختیار، ص ۱۶۹.)

۳- (۳) هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۲۳۷.

۴- (۴) افشنه دهکدهٔ کوچکی است در اطراف بخارا، پایتخت سلسله سامانیان (ر. ك: سید حسین نصر، الیورلیمن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمهٔ جمعی از استادان فلسفه، فصل شانزدهم، شمس ایناتی، ترجمه مهدی قوم صفری، ص ۳۳۹.)

۵- (۵) ر. ك: ظهیر الدین بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام، ص ۶۵.

۶- (۶) علی بن یوسف قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۵۵۵.

۷- (۷) هنری توماس، بزرگان فلسفه، ترجمه فیرودن بدره ای، ۱۳۷۹، ص ۸.

ابن سـینا پس از آن نیز با جدیت تمام، به فراگیری سایر علوم همت گماشت؛ از ریاضـیات، طبیعیات، طب و منطق گرفته تا فقه و الهیـات و علوم مابعـدالطبیعه (متافیزیک)(۱). سنّ او هنـوز به شـانزده نرسـیده بـود که آوازه شـهرتش در طب همه جـا را فرا گرفت و در ۱۷ سـالگی، بیمـاری امیر سامـانی، نوح بن منصور را درمان کرد(۲) و در ۱۸ سـالگی از آموختن همه علوم فارغ گشت(۳). وی در طب نیز مانند سایر علوم، متخصص و صاحب نظر بود.(۴)

او پشت کـار، هوش سـرشار و نبوغی فوق العـاده داشت و گـاه شب هـا تا صـبح نمی خوابیـد و اگر خواب بر او غلبه می کرد، قدحی از آب می نوشید(۵) و اگر به خواب می رفت، بسیاری از مسائل در خواب برای او روشن می گردید. اگر در مسئله ای متحیر می مانـد، به مسـجد جامع می رفت و نماز می خواند، تا دشواری آن، بر وی آسان گردد. کتاب مابعد الطبیعه ارسـطو را چهل بار خواند تا حفظ شد، اما برایش حل نشد؛ ولی با تهیه کتاب فارابی موسوم به «اغراض مابعدالطبیعه لارسـطو» مشـکلات کتاب بر او گشوده شد و بسی شاد گشت و به سن هجده سالگی از همه علوم فارغ گشت.(۶) او در سال بیست و یک سالگی به تصنیف رو آورد. حافظ قرآن بود و هر سه روز یک بار قرآن را ختم می کرد(۷) و پس از مرگ پدر، در سن

۱- (۱) . Metaphysics.

۲- (۲) هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۳۸.

۳- (۳) ر. ک: ظهیر الدین بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام، ص ۶۹.

۴- (۴) ر. ک: آلبرت آوی، سیر فلسفه در اروپا، ص ۱۲۴.

۵- (۵) ر. ک: ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ص ۴۳۸.

۶- (۶) قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۵۵۵-۵۶۰.

۷- (۷) ر. ک: بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام، ص ۷۹.

۲۲ سالگی دیگر نتوانست در بخارا بماند و به ناچار عزم بازگشت به خوارزم کرد. در گرگان با ابوعبید جوزجانی(۱) آشنا شد و پس از آن که گرگـان دست خوش دگرگونی های سیاسـی گردیـد، شـیخ از آن دیار خارج شـد و از شـهری به شـهری می رفت.(۲)

قـدرت فوق العـاده در تولیـد علم و انـدیشه داشت و به رغم بی ثباتی اوضاع سیاسـی دوران زنـدگیش - که گاه مجبور بود از جایی به جایی مهاجرت کند یا در خفا به سر ببرد و گاه زندانی گردد - موفقیت های بسیاری در رشته های گوناگون دانش به دست آورد. عزم راسخ و اشتیاق عقلانی او پیچیدگی های مسائل دشوار را یکی پس از دیگری گشود و آثار بسـیاری را پدید آورد؛ به گونه ای که هم آثار او و نیز سایر اشتغالات طبی و آموزشی و سیاسی او نشان از نبوغ و قابلیت استثنایی او دارد(۳).

او به هنگـام سـفر پیش از توشه راه، کتـاب ها و کاغـذهایش را می بست. هرگاه که از راه رفتن باز می مانـد، قلم به دست می گرفت و به تفکر می نشست.

او به جرم ردّ منصب وزارت، زندانی شد و در زندان پیش از خواستن آب و نان، کاغذ و قلم طلب می کرد(۴).

زندگی شـیخ، سـرشار از تلاش و کوشـش بود و در اثر افراط و بی پروایی، ناتوان گردید و به مرض قولنج دچار شد و خود به معالجه خویش می پرداخت. سرانجام در پنجاه و هشت سالگی، روز جمعه، اول

۱- (۱) جوزجان یکی از شهرهای معروف شمال افغانستان است.

۲- (۲) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۴۵۱.

۳- (۳) ر. ك: به سید حسین نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۰۰.

۴- (۴) حنا الفاخوری و خلیل الجرّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۵۲ به نقل از مجلهْ المقتف، شماره آوریل ۱۹۵۲، ص ۱۰.

رمضـان سال ۴۲۸ قمری(۱) / ۱۰۳۷ میلادی(۲) در نزدیکی همــدان رخ در نقـاب خـاک کشـید و در همــدان ایران مـدفون گردید(۳).

حاصـل عمرکوتـاهش، تربیت شـاگردان مبرز و نگارش آثار گران سـنگ بود؛ آثاری هم چون « شـفا»، « اشارات»، « نجات»، « قـانون» و ده هـا نبشـته بی بـدیل دیگر که به سـرعت دروازه هـای علمی جهان را پشت سـرنهاد و تا قلب اروپا، مراکز علمی را روشن کرد؛ به گونه ای که از آن زمان تاکنون، گذر قرن ها نتوانسته است مانع جلوه بی بدیل آثار نابغه شرق در مراکز علمی و دانشگاهی جهان گردد. شاگردان نامداری هم چون: بهمنیار، ابوعبید جوزجانی، ابوعبدالله معصومی، و ابوالحسن علی نسائی و دیگران، که هرکدام به سهم خود اندیشه او را بسط و گسترش دادند.

ب) تسلط ابن سینا بر آرای گوناگون علمی و معرفتی

تسلط شیخ الرئیس بر حوزه های مختلف علمی و معرفتی، نمونه و نمایان بود. از ریاضیات، ادب، منطق، فلسفه و عرفان و تفسیر گرفته تا حوزه طب و طبابت علمی و عملی و تا دیگر علوم و فنون.

او در معالجه بیماران، تجربه های بس گران سـنگی داشت و در نظر داشت همه این تجربه ها را تـدوین کنـد و در کتاب قانون بیاورد، اما چون تجربیات طبی اش را در اوراق پراکنـده نوشـته بود، پیش از اتمام کتاب قانون، ضایع شـد و آن چه که در نظر داشت، عملی نگردید.(۴)

۱- (۱) ابن خلکـان، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ج ۱، ص ۱۶۷ و ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ص ۴۴۵ و بیهقی، تتمه صوان الحکمه، ص ۴۳ و کشف الظنون، ج ۲، ص ۶.
۲- (۲) هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی، پیشین، ص ۲۴۰.
۳- (۳) قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۵۷۰ و عبدالرحمن بدوی، موسوعه الفلسفه، ص ۴۳.
۴- (۴) همان ص ۵۶۷.

حجم آثار ابن سینا در علوم فلسفی و پزشکی(۱) و نیز در سایر حوزه های معرفتی مایه حیرت است. او در تمام علوم عصر خود به ویژه در حوزه معقولات، کتاب یا رساله تألیف کرده که شمار آن به بیش از یک صد جلد کتاب می رسد.(۲) آثار ابن سینا در حوزه های گوناگون دانش اسلامی، در دو کتاب یکی مؤلفات ابن سینا (اثر جورج قنواتی) و دیگری فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا (اثر دکتر یحیی مهدوی) گردآوری شده است. از میان آنها، می توان به چند اثر شاخص او اشاره کرد: یکی کتاب قانون او در دانش پزشکی که کتاب های پیشین را متروک کرد و تنها مرجع در طب جهانی شد. نسخه اصلی این کتاب را ۱۴ جلد بزرگ گفته اند.(۳) دیگری کتاب شفای او در حکمت است که به مثابه نخستین دانشنامه علوم و فلسفه در جهان اسلام است سایر کتاب های او نظیر نجات، و اشارات و تنبیهات، دانشنامه علایی و عیون الحکمه در فلسفه و حکمت نیز بر تمام آثار دیگر پیشی گرفته است.

تأثیر فلسفه سینوی، در اندیشه متکلمان و حکیمان پس از او، بارز و در آثار آنها هویداست؛ نظیر آثار شهرستانی، فخر رازی، نصیرالدین طوسی، تا ایجی و تفتازانی. در غرب نیز بزرگان اندیشه، نظیر فرانسیس بیکن(۴) و آلبرت(۵) به آثار او توجه ویژه ای داشتند. آثار او به خصوص کتاب

۱- (۱) فلسفه در ایران، (مجموعهٔ مقالات فلسفی)، ۱۳۶۳.

۲- (۲) علی اصغر حلبی، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، ص ۱۷۵.

۳- (۳) دکتر زکریا بشیر، لمحات من تاریخ فلسفه الاسلامیه، ص ۱۹۲.

۴- (۴) فرانسس بیکن ۱۶۲۶-۱۵۶۱) Francis Bacon) فیلسوف انگلیسی و نخستین طراح و مبتکر بزرگ مذهب تجربی قرن هفدهم در انگلستان. او جاه طلب بود و مغزی پر از حکمت داشت. وی از خود کتابی به نام ارغنون جدید novum organun که از بزرگ ترین کتاب های تاریخ فلسفه است بر جای نهاد.

۵- (۵) . Albert.

قانون و نجات در غرب ترجمه شده و بارها به چاپ رسیده است.(۱) آکویناس با گرایشی شدیدی که به آثار ابن سینا داشت، سخت تحت تأثیر اندیشه های او بود.(۲)

ابن سینا هرچند آثارش را به زبان علمی متداول زمانش (عربی) نوشت ولی از نگارش به زبان مادری (زبان دَری) نیز غافل نماند؛ چنان که آثار فارسی او نظیر دانشنامه علایی، و کتاب رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و سرودن اشعاری به زبان فارسی دَری بر آن گواه است.

ابن سینا در آغاز جوانی، با آموزه های مختلف دینی، فلسفی و علمی آشنا شد. پدرش که اسماعیلی مذهب بود، او را با رسائل اخوان الصفا و آموزه های اهل سنت و نیز با آموزه های شیعه دوازده امامی آشنا کرد. او منطق، هندسه و ستاره شناسی را از استادش ناتلی آموخت و نیز بیشتر خود مطالعه می کرد و خود را بی نیاز از استاد می دید.

او با مکاتب مختلف افلاطونی، ارسطویی و فارابی آشنایی داشت؛ ولی پیرو مکتب فرد خاصی نشد و در نظام فکری او، می توان اندیشه های یونانی و اسلامی را پی گرفت.

ابن سینا از معززترین فیلسوفان اولیه اسلام است که دوران جدیدی را در فلسفه اسلامی آغاز کرد. هرچند فیلسوفانی پیش از او نیز به نوبه خود کوشیدند تا با استفاده از ترجمه های آثار یونانی گام های بزرگی را در جهت تحکیم و گسترش فلسفه اسلامی بردارند، ولی شیخ الرئیس این جریان را به کمال رساند و سنن فلسفی خاصی را در جهان اسلام به وجود آورد.

ص:۴۴

۱- (۱) ر. ک: امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطا و دوره جدید، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۴۳-۱۴۵.

۲- (۲) کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۲۲۸-۲۲۹، ۲۴۴.

ابن سـینا بیشتر افکار فارابی را می پسـندید و از تمام گذشـته های فلسـفه اسـلامی و نیز اسـتدلالات نظریه های یونانی که برای نخستین بار در کتاب های او بیان شـده بود، به خوبی آگاه بود. او به خوبی فلسـفه ارسـطو را با نظریات مفسـران اسـکندرانی و فلسـفه جدیـد افلاـطونی تلفیق کرد و بـا نبوغ خـاص خود، آنهـا را با دیـدگاه یکتاپرستی اسـلامی آمیخت و در فلسـفه مشائی، مباحثی را بنیان نهاد که در اصل یونانی سابقه نداشت(۱).

تسـلط ابن سـینا بر نظریـات و انـدیشه فلسـفی ارسـطو و افلاـطون، سـبب شـد تـا افلاطون گرایان غربی، پیش از قـدیس توماس آکویناس، با استفاده از آثار ترجمه شده، بتوانند آیین افلاطونی خود را که رنگ آگوستینی داشت، به زبان فلسفی باز گویند.

ابن میمونِ یهودی مسلک(۲) نیز از فیسـلوفان مورد توجه در جهان غرب است که سخت تحت تأثیر اندیشه های مکتب سینوی بود. به گفته رادکرایشانـان او کسـی بود که به اتکـای فلسـفه فـارابی و ابن سـینا در آشتی دادن ایمان و عقل کوشـید و فلسـفه ارسـطو و افلاطون را درهم آمیخت. وی با فرهنگ عبرانی به خوبی آشـنا بود و کتاب او به عنوان راهنما اهمیت بسیار داشت و بخش مهمی از تعـالیم قـدیس توماس درباره علم خـدا نسـبت به خود و مخلوقات، مبتنی بر کتاب دلالت الحائرین است. و این کتاب مورد توجه فیلسوفان غربی، از جمله آلبرت کبیر،(۳) استاد توماس آکویناس بود.(۴)

۱- (۱) هنری توماس، بزرگان فلسفه، ص ۸.

۲- (۲) ابن میمـون ۱۱۳۵ - ۱۲۵۴) Maimonides) فیلسـوف یهودی متولـد قرطبهْ آنـدلس. او معتقـد بود که مـا مقـدم بر هرچیز، باید به خالقی ایمان داشته باشیم؛ خالقی که موجد نظم و گرداننده عدل است.

۳- (۳) . St. Albert the Graeat.

۴- (۴) سروپالی راداکریشنان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۲، ص ۱۴۵.

جنبه عرفانی اندیشه ابن سینا، نیز نظیر اندیشه فلسفی او از اهمیت بسیار برخوردار است. شعری که او درباره روح(۱) و جسم(۲) سروده، بیانگر زیبایی و عواطف عمیق روح عرفانی اوست.

ابن سینا با استفاده از اندیشه های فلسفی فارابی و کندی، کوشید تا به وسیله تعابیر تمثیلی، میان فلسفه و دین رابطه و آشتی برقرار کند؛ ولی بر خلاف او، ابن رشد درحالی که بیش از او به فارابی وفادار بود، عقل را بر دین مقدم می داشت و از این جهت به ابن سینا خرده می گرفت.(۳)

به طور کلی زندگی ابن سینا هرچند کوتاه و آرام بود، ولی پاره ای از اشتغالات سیاسی هم چون تصدی وزارت، برای او فرصتی باقی نگذاشت تا بیشتر به تألیف و تصنیف بپردازد؛ هرچند به رغم همه این مشکلات، تألیفات او به بیش از صد اثر رسیده است.(۴) طبق کتاب شناسی ابن سینا که به همت آقای یحیی مهدوی تدوین شده، آثار وی ۲۴۲ کتاب را شامل می شود. کتابخانه های جهان، با آثاری بر جای مانده او و هم چنان مزین است. (۵)

۷-آکویناس

اشاره

برای آشنایی با آکویناس، فیلسوف بزرگ دومینیکی در قرون وسطا، زندگی و شخصیت علمی او در چند محور بیان می شود:

۱- (۱) . spirit.

۲- (۲) . body.

۳- (۳) همان، ص ۱۴۳ و ۱۴۴.

۴- (۴) آثار ابن سینا بین ۱۰۰ تا ۲۵۰ اثر علمی تخمین زده شده است. در مورد فهرست آثار ابن سینا ر. ک: قنواتی، مؤلفات ابن سینا و یحیی مهدوی، فهرست مصنفات ابن سینا.

۵- (۵) ر. ک: مهدی محقق، پیش گفتار رسالهْ ابن سینا در حقیقت و کیفیت سلسلهْ موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، ص ۱-۲۵ و ر. ک: حنا فاخوری، و خلیل جرّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۵۰-۴۵۶.

الف) نگاهی به سیمای شخصیتی و فکری آکویناس

قدّیس سَن توماس(۱) آکویناس(۲) حدود سال ۱۲۲۴ یا اوایل ۱۲۲۵ میلادی در ایتالیا(۳)، در قلعه روکّاسکّا(۴) نزدیک آکوینو(۵)، واقع در نزدیکی ناپل، در خانواده معتبری زاده شد.(۶) پدر او آکوینو،(۷) و از خویشان امپراتور فردریک دوم بود.(۸) او مرد فروتن و قانعی بود که گمنامی را بر شهرت و راهبی را بر سپاهی یا درباری بودن ترجیح داد(۹) و سرانجام به عنوان فیلسوف بزرگ دومینیکی، فرمانروای بی رقیب قلمرو الهیات کاتولیکی(۱۰) و بزرگ ترین حکیم قرون وسطای جهان غرب مطرح گردید و مظهر کامل حکمت اسکولاستیک و یکی از قدرتمندترین مغزها در تاریخ اندیشه مسیحیت شناخته شد و تا امروز نیز به صورت قدیس، فرشته نگهبان الهیات کلیسای کاتولیک(۱۱) روم باقی

ص:۴۷

۱- (۱) به لاتینی و انگلیسی: (آکوینو)، به فرانسوی: (توماداکن)؛ به ایتالیایی: (تومازوی آکوینوئی) در متن توماس از اهل اکوینو (ایتالیا) یا در جاهای دیگر: توماس آکوینو. (محمد علی، فروغی، سیر حکمت در اروپا، تصحیح و تحشیه: امیر جلال الدین اعلم، ص ۹۱).

۲- (۲) . St. Aquinas d, Thomas.

۳- (۳) آلیستر مک گراث، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حداد، ص ۴۷۰.

۴- (۴) . Roccasecca.

۵- (۵) هنری توماس، بزرگان فلسفه، ص ۵۴. امیل برهیه، تاریخ الفلسفه، ترجمه جورجطرابیشی، ج ۳، ص ۱۷۱.

۶- (۶) برخی تولد توماس را سال ۱۲۲۱ میلادی (ر. ک: فلسفه در قرون وسطی، کریم مجتهدی، ص ۲۲۹) و برخی هم ۱۲۲۷ (امیل برهیه، تاریخ الفلسفه، ص ۱۷۱) ذکر کرده اند، ولی اغلب ۱۲۲۴ یا سال ۱۲۲۵ را صحیح دانسته اند و از این رو ما آن را به پیروی از نظر غالب در متن آوردیم.

۷- (۷) . Aquino.

۸- (۸) علی زیعور، الفلسفه فی اروبا الوسیطه و عصری النهضه والاصلاح، ص ۳۲۱.

۹- (۹) هنری توماس، بزرگان فلسفه، ص ۵۴.

۱۰- (۱۰) ر. جهالینگ دیل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبد الحسین آذرنگ، ص ۱۵۸.

۱۱- (۱۱) . Catholic.

است؛ به گونه ای که پاپ لئوی سیزدهم در سال ۱۸۷۹ نه تنها تمام ستایش های پاپ های پیشین نسبت به او را یکایک بر می شمرد، بلکه هم چنین تصویب نسخه کلامی توماس برای عصر جدید را نیز مورد تأیید قرار می داد.(۱)

نام توماس به مثابه سلطان المتکلمین، برای تمام کسانی که آشنایی اجمالی با فلسفه غرب و تاریخ آن دارند آشناست. فلسفه او از چنان جایگاهی برخوردار است که امروزه به گونه ای فراگیر از «فلسفه توماسی جدید»(۲) سخن به میان می آید. در عصر حاضر گروهی از متکلمان مسیحی نه تنها فلسفه توماسی را هم پایه فلسفه های مهم معاصر می دانند، بلکه از هر لحاظ معتقد به اولویت آن نیز هستند و معتقدند که نتیجه فعل جاودان خرد، تنها در نظام فلسفی توماس تحقق یافته است. امروز نیز تنها بر طبق همان نظام فلسفی می توان عقل را در جهت دریافت حقایق نهایی کلامی و اعتقادی به کار برد.(۳)

توماس اهل اکوئینا یا اکوئینی بود و اکوئینا نسبت او بود. وی در قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی، هم زمان با خواجه نصیرالدین طوسی می زیست.(۴)

او از خانواده ای بود که با امپراتور آلمان و پادشاه فرانسه خویشی داشت. با وجود اعتبارات خاندانی، در آغاز جوانی طالب ورود در حلقه راهبان شد. بزرگان خانواده برای انصراف او از این تصمیم هرچند کوشیدند، سودی نبخشید و سرانجام به صومعه ای رفت.

۱- (۱) جان هیک، اثبات وجود خدا، ص ۹۷.

۲- (۲) . Neo Thomasime.

۳- (۳) کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۲۲۷.

۴- (۴) مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب (مجموعهٔ درس های استاد مصطفی ملکیان)، ص ۱۰۱.

توماس در کلیسا نیز در پی مقامی نبود. پدر و مادر او از فروتنی او خشمگین شدند و او را در برج قلعه خود زندانی کردند. برای او زن و ابزار محرک آوردند، ولی توماس همه را پس فرستاد و با زن رفتاری نمود که او از وی گریخت و خود نیز از برج زندان پدر فرار کرد و به کولن (کولنی) رفت و به شاگردی آلبرتوس ماکونس(۱) درآمد.(۲)

او در شانزده سالگی به فرقه دومینیکن(۳) پیوست و در سال های ۱۲۴۵ الی ۱۲۴۸ به کسب دانش نزد آلبرت کبیر(۴) پرداخت و از شاگردان مستقیم او در پاریس بود و چند سال نیز در شهر، استادش را همراهی کرده است.(۵) استاد او که دومینیک و آلمانی بود و در پاریس و کولونی تدریس می کرد و تحت تأثیر مکتب و شارحان «مذهب نوافلاطونی»(۶) بود، دریچه ذهن توماس آکویناس را به روی ارزش و اهمیت فلسفه گشود.(۷) و بر او تأثیر عمیقی گذاشت.(۸)

توماس تنومند بود و آرام حرکت می کرد و اغلب خاموش و در اندیشه بود. از این رو «گاو زبان بسته» لقب یافت ولی استادش «آلبرت» که به استعداد نهفته او پی برده بود، گفت: «نعره این گاو گنگ در جهان طنین خواهد افکند.»(۹)

ص:۴۹

۱- (۱) آلبرتوس ماگنوس Albertus magnus یا آلبرتوس کبیر (۱۱۹۳-۱۲۸۰ م) فیلسوف دومینیکی متولد لوینگن آلمان.

۲- (۲) هنری توماس، بزرگان فلسفه، ص ۵۴.

۳- (۳) . Dominican.

۴- (۴) . St. Albert the Graeat.

۵- (۵) یوسف کرم، تاریخ الفلسفه الاروبیه فی العصر الوسیط، ص ۱۷۰ و کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۲۲۹.

۶- (۶) . Neo platonism.

۷- (۷) فریدریک کاپلستون، دیباچه ای بر فلسفه قرون وسطا، ترجمهٔ مسعود علیا، ص ۹۴.

۸- (۸) تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمهٔ روبرت آسریان، ص ۲۰۴.

۹- (۹) همان، ص ۲۱۲.

وقتی توماس تحصیلاتش را تمام کرد، یک راهب فقیر دومینیکی شد و تصمیم گرفت تا کلیسایی جامع، نه از سنگ و گل، بلکه از اندیشه برپا کند. او چنین کرد و پایه کلیسایش را بر این عبارات فلاسفه مَدرَسی قرار داد که «ایمان ما نباید بر عقل استوار باشد؛ بلکه خرد باید بر ایمان متکی باشد.»(۱) و زندگیش را وقف دفاع و ترویج عقلانی ایمان مسیحی نمود.(۲)

او با این که سنش به پنجاه نرسید، ولی تألیفاتش از بیست مجلد بزرگ گذشت و همان سان که از نظر کمیت قابل ملاحظه بود، از نظر کیفیت نیز چنین بود.

آثار توماس را به تنهایی می توان مجموعه کامل و در عین حال، استثنایی از دوره دائره المعارف فلسفی و کلامی، اعم از معقول یا منقول در فلسفهٔ مشائی نام برد.

او از ۱۲۵۲ تا ۱۲۵۹ میلادی که برای بار دوم در پاریس اقامت داشت، افزون بر چهار کتاب تفسیر که دربارهٔ مسئله احکام پیر لومبارد(۳) نوشت، آثار گوناگون دیگری نیز نگاشت که مشهورترین آنها درباره وجود و ماهیت(۴) و دربارهٔ حقیقت نام دارد. از سال ۱۲۵۹ تا ۱۲۶۳ که در ایتالیا اقامت داشت، دوازده جلد کتاب تفسیر دربارهٔ آثار ارسطو نوشت. هم چنین از سال ۱۲۶۵ تا ۱۲۷۲ که در پاریس بود، رساله معروف جامع الاحکام خود را به اتمام رساند و در آخرین دوره اقامت

ص:۵۰

۱- (۱) هنری توماس، بزرگان فلسفه، ص ۵۴ و ۵۵.

۲- (۲) کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وس میکائلیان، ص ۱۵.

۳- (۳) Pirre Lombard یکی از معروف ترین متکلمان عصر خود بود که آثارش به عنوان کتاب درسی استفاده می شده است.

۴- (۴) . De ente et essentia.

خود در پاریس، علیه سیژربرابانت، رساله ای با نام علیه فلسفه ابن رشد و آثار متعدد دیگری نوشت(۱).

مهم ترین آثار او دو کتاب حجیم تبلیغی و آموزشی الهیات و فلسفه است. آخرین چاپ الهیات او ۶۰ جلد است که در ده سال واپسین عمر نوشت(۲) و مهم ترین اثر کلامی قرون وسطا و پایه تفکر جدید الهیات کاتولیک شمرده شده است.(۳)

مجموعه بر ضد کافران که در حدود سال ۱۳۶۰ در چهار جلد به نگارش درآمد، از مهم ترین آثار او به شمار می رود که در آن، رویکرد مبتنی بر طبیعت - فیض به شکل گسترده ای به کار گرفته شده است.(۴)

توماس به سال ۱۲۷۲ پاریس را به قصد ناپل ترک گفت. پس از دوسال اقامت در ناپل، دوباره قصد داشت تا به پاریس باز گردد، ولی در هفتم مارس ۱۲۷۴(۵) زمانی که برای شرکت در شورای دوم لیون، از ناپل به راه افتاده بود، در بین راه در گذشت.(۶)

اکویناس در تاریخ فلسفه قرون وسطا در جایگاه نخست قرار دارد.(۷) شهرت وی بیشتر به سبب تدریس و نویسندگی در دانشگاه پاریس و سایر

۱- (۱) تمام آثار توماس به زبان لاتینی است و تاکنون به هیچ کدام از زبان های زنده جهان ترجمه نشده است، ولی ترجمه هایی از آثار مشهور او به این زبان ها موجود است. (کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۲۳۰ و ۲۳۱.)

۲- (۲) تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ص ۲۰۶.

۳- (۳) کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۱۵.

۴- (۴) تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ص ۲۰۶.

۵- (۵) ر. ک: جهالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۲۹.

۶- (۶) فریدریک کاپلستون، دیباچه ای بر فلسفه قرون وسطا، ص ۹۴.

۷- (۷) جونو و بوجوان، تاریخ الفلسفه فی اوروبا الوسیطه، ترجمه علی زیعور و علی مقلد، ص ۱۲۲.

دانشگاه های شمال و نوشتن کتاب کلیات الهیات است که در واپسین سال های عمر نوشت و به هنگام مرگ، آن را به پایان رساند.(۱) هم چنین فعالیت مستمر او سبب شد تا به عنوان یکی از پرکارترین افراد فرقه دومینیکن مشهور شود و گفته های او نیز چنان اهمیت یافت که تاکنون برای پیروان مذهب کاتولیک، در مسائل فلسفی الهی، حجت تلقی می شود. او از چنان درجه ای برخوردار گردید که لقب «قدیس» به خود گرفت و از اولیای دین مسیحیت به شمار رفت.

در قرن سیزدهم که ترجمه های مختلف عربی و عبری، اروپا را به شدت تکان داد، کلیسا تنها آرامش خود را در سایه توماس آکویناس می دید که به منزله ارسطوی علم کلام در قرون وسطا به او نگریسته می شد.(۲)

اعتبار و جایگاه آکویناس ازآن روست که حکمت مشاء، یعنی فلسفه ارسطو را از طریق حکیمان مسلمان، به خصوص ابن سینا فرا گرفت و با اندک تصرفاتی که پدید آورد، با اصول دیانت مسیح سازگار ساخت: «راهنمای انسان به سوی خدا، خود خداوند است که وجود خویش را به فضل و رحمت خود به میانجی گری حضرت عیسی بر مردمان آشکار ساخته است. انسان چاره ای ندارد جز این که به این حقیقت ایمان داشته باشد. عقل را دسترس به دریافت آن نیست و کاری که از حکمت برمی آید، دفع شبهات و حل مشکلات است....»(۳)

آکویناس در اشتراک با کل سنت مسیحی کاتولیک معتقد بود که با یک پژوهش عقلی می توان حقیقت مسیحیت را به شکلی قانع کننده

ص:۵۲

۱- (۱) آلیستر مک گراث، درسنامه الهیات مسیحی، ص ۴۷۱.

۲- (۲) ر. ک: ویل دورانت، تاریخ فلسفه، مترجم، عباس زریاب خویی، ص ۹۸.

۳- (۳) سیر حکمت در اروپا، ص ۹۱.

مبرهن کرد(۱) و چنین تعلیم می داد که وجود خداونـد از نظر فلسـفی قابـل اثبـات است. هم چنین تفاوت موضع فیلسوف را با مؤمن مسـیحی چنین تصویر می کرد: «فیلسوف، در مخلوق، آن چه شایسـته آن بر حسب اقتضای طبع خاص آن است، ملحوظ می دارد. مثلاًـ در آتش، این که حرکت آن به طرف بالاـست، امـا مؤمن مسـیحی، در مخلوق، آن چه شایسـته آن است از آن جهت که ارتباط با خدا دارد منظور می کند؛ مثلًا این که خداوند آن را خلق کرده و مطیع خداست و از این قبیل.»(۲)

به گفته امیل برهیه، توماس آکویناس فلسفه ارسطو را با فلسفه نوافلاطونی اصلاح می کند و برای خداوند، عقل یا عالم معقول نوافلاـطونی را قائـل می شود که در آن تمـام حقایق اشـیاء، در وحـدت و شـفافیت کامل وجود دارد و معتقـد است هر انـدازه شناخت خود، کامل تر باشد، شناخت سرمشق های تمام واقعیات غنی تر و عمیق تر خواهد شد.(۳)

تومـاس هرچنـد اعتقـادی به سازگاری کامل فلسـفه و الهیات نـداشت، ولی به طور کلی بر این باور بود که فلسـفه صـحیح می تواند کمک شایانی به الهیات بکند(۴) و خود نیز تلاش داشت تا فلسفه را در خدمت الهیات به کار ببرد.

اعتبـار و احترامی که امروزه مسـیحیان برای آکویناس در مقام الهی دان و فیلسوف، قائلنـد، این فرض را تقویت می کنـد که او در قرون وسطا نیز چنین جایگاهی را داشته است. ولی واقعیت این است که

ص:۵۳

۱- (۱) عقل و اعتقاد دینی، ص ۷۴.

۲- (۲) امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطا و دوره تجدد، ص ۱۹۴-۱۹۷.

۳- (۳) همان، ص ۲۱۰.

۴- (۴) تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ص ۲۰۶.

شماری از هم روزگاران او، پاره ای از دیدگاه های وی را بدعت های خطرناک دانستند و از این، سه سال پس از درگذشت آکویناس، اسقف پاریس برخی افکار او را محکوم کرد. هرچند این محکومیت عمدتاً شامل نظریه های «ابن رشدی ها» بود، ولی پاره ای از نظریات توماس را نیز در برمی گرفت.(۱)

ب) تأثیرپذیری آکویناس از ابن سینا

ابن سینا سال ها پیش از توماس «براهین جهان شناختی» را مطرح کرد و آن را بسط و گسترش داد؛ ولی اندیشه فلسفی توماس سال ها پس از ابن سینا درحالی که متأثر از اندیشه فلسفی مسلمانان و شارحان اندیشه نوافلاطونی به ویژه اندیشه ابن سینا در مشرق زمین بود، شکل گرفت.

براهین پنج گانه ای که توماس آنها را برای اثبات وجود خدا مطرح کرد، وامدار نفوذ اندیشه های فلسفی مسلمانان به ویژه اندیشه ابن سینا و آشنایی او از این طریق با فلسفه ارسطویی بود که در قرون دوازده و سیزده، از طریق آثار فلسفی مسلمانان در اروپا کشف شده بود: «طبیعیات و مابعدالطبیعه ارسطو، اول از طریق متون ابن سینا و بعد با تفسیرهای چند مرحله ای ابن رشد وارد غرب شده است.»(۲)

امیل برهیه در تاریخ فلسفه اش از تأثیرگذاری حکیمان مسلمان به ویژه اندیشه ابن سینا در جهان غرب یاد کرده و گفته است که اروپاییان از اوایل قرن دوازدهم میلادی به ترجمه کتاب های علمی و فلسفی، از عربی به لاتینی روآوردند و در آغاز این نهضت ترجمه، منطق

۱- (۱) فریدریک کاپلستون، دیباچه ای بر فلسفه قرون وسطا، ص ۱۰۷.

۲- (۲) ر. ک: کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۱۹۷ و ۱۹۸.

و متافیزیک ابن سینا و رسائلی از فارابی، غزالی و سپس آثاری از ارسطو و نیز بعضی از رسائل کِندی و کتاب قانون ابن سینا در طب ترجمه شد. اروپاییان از فلاسفه دنیای اسلام، فقط پاره ای از آنها را که پیش از قرن سیزدهم می زیستند، می شناخته اند و به ویژه با کِندی(۱) ، فارابی(۲) ، ابن سینا، غزالی(۳) ، ابن رشد و ابن باجه آشنایی داشتند. این ترجمه ها، به ویژه کتاب قانون و نجات ابن سینا بعدها در قرن پانزدهم در اروپا به چاپ رسید.(۴)

آکویناس و نیز استادش «آلبرت» در محیطی تحصیل کرده بودند که در آن جا به ترغیب و تشویق فردریک دوم، دانش های مسلمانان گسترش یافته بود و هم چنین او در ناپل تحصیل کرده بود؛ جایی که اندیشه ابن سینا و نیز ابن رشد سیطره داشت و به گفته امیل برهیه «توماس از استاد ابن رشد درس گرفت»(۵) و ابن رشد خود نیز متأثر از افکار و اندیشه فلسفی ابن سینا بود. بدین سان توماس به طور مستقیم یا غیر مستقیم متأثر از اندیشه سینوی بوده است.

آکویناس بیشترین رشد و تأثیرپذیری را در دانشگاه پاریس داشته است؛ چه در مدتی که نزد «آلبرت» در پاریس مشغول تحصیل بود و چه

۱- (۱) ابویوسف یعقوب بن اسحاق، کندی، (۱۸۵-۲۵۲ ق) فیلسوف بزرگ اسلامی و مظهر تمام دانش های عصر خود بود.

۲- (۲) ابونصر محمدبن محمد، فارابی، (۲۵۹-۳۳۹ ق) فیلسوف بزرگ اسلامی که بر مشکلات و نکات غامض ارسطو فایق آمد و در همه علوم زمان خود دست داشت و معلم ثانی لقب یافت.

۳- (۳) ابومحمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) متفکر بزرگ اسلامی و دارای آثار فراوان که برخی شمار آن را ۴۰۰ اثر نوشته اند.

۴- (۴) امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطا و دوره تجدد، ص ۱۴۵.

۵- (۵) ر. ک: همان، ص ۱۹۷.

در مدتی که به عنوان استاد در دانشگاه پاریس (۱۲۶۸-۱۲۷۲) اشتغال داشت و «مجموعه الهیات» را در آن جا نوشت.(۱)

دانشگاه پاریس که از دانشکده های حقوق و الهیات تشکیل شده بود، تحت تأثیر آثار ترجمه شده از مشرق زمین بود و استادان این دانشگاه از جمله «آلبرت» از آلمان، الکساندر از انگلستان و توماس از ایتالیا،(۲) متأثر از چنین اندیشه ای بود که در جریان قرن سیزدهم آثار شارحان مسلمان، نظیر فارابی و ابن سینا و دیگران ترجمه شده بود(۳) و توماس با مطالعهٔ آثار نوافلاطونی و اندیشه سینوی، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، از طریق ابن میمون و ابن رشد، توانست در زمره فیلسوفان بزرگ در جهان مسیحیت قرار گیرد.

افزون بر آن چه گفته شد، آلبرت کبیر که بزرگ ترین استاد توماس بوده است، خود نیز بهره ای فراوان از کتاب های مسلمین به ویژه ابن سینا برده است و به گفته امیل برهیه: «به نظر آلبرت فلسفه مشاء نه فقط آن چیزی است که در آثار ارسطوست، در کتاب العلل وکتاب های مسلمین، به خصوص در تعبیرهای فارابی و ابن سینا آمده است. فلسفه مشاء با این دید که آلبرت او را به جهت چندخدایی (شرک)، با اپیکوروس نزدیک می دانسته است.»(۴)

توماس از کتاب «دلاله الحائرین» موسی ابن میمون نکات بسیاری آموخت(۵) و ابن میمون به گفته «راداکریشنان» سخت تحت تأثیر اندیشه

ص:۵۶

۱- (۱) ر. ک: همان، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.

۲- (۲) ر. ک: همان، ص ۱۷۴.

۳- (۳) همان، ص ۱۷۸.

۴- (۴) ر. ک: همان، ص ۲۰۰.

۵- (۵) سروپالی راداکریشنان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ص ۱۵۷.

ابن سینا بود.(۱) هم چنین طبق گفته ژیلسون او فلسفه ابن سینا را خوانده و بسیاری از تفاسیر او از ارسطو را اخذ و اقتباس کرده بود. توماس آکویناس که پس از ابن میمون به صحنه آمد، همین کار ر انجام داد. عناصر ارسطویی که نخستین کتاب توماس شرحی بر جملات متضمن بود، ظاهراً تا حد زیادی از طریق تفسیر مجدد آنها به وسیله ابن سینا به او رسیده است.»(۲)

در تأثیرپذیری توماس و حتی تمام مراکز علمی و دانشگاهی غرب از آثار ترجمه شده مشرق زمین، هرگز تردیدی وجود ندارد و دراین باره علاوه بر آن چه که گفته شد، شواهد دیگری نیز وجود دارد که برای نمونه، به پاره ای از آنها اشاره می گردد:

۱. ترجمه های آلفرد ساراشل، یکی از شواهد این گفته است. آلفرد ساراشل از کسانی است که در آن زمان به اسپانیا سفر کرد و در آن جا عربی آموخت. کتاب منسوب به ارسطو با عنوان درباره نبات را به ضمیمه اثری از ابن سینا در زمینه کائنات جوّ باعنوان درباره برودت ترجمه کرده است و نیز رساله دیگر او که با نام درباره حرکت قلب شهرت دارد، شبیه آثاری است که مدرسین حوزه شارتر در فرانسه رایج کرده بودند و به سبک کتاب العلل علم النفس مطابق نظر مشائیان است و می توان او را شارح آثار علمی مشائیان مسلمان نام برد.

۲. میخائیل اسکوت که در اواخر قرن دوازدهم در اسکاتلند متولد شده، بیشتر عمر خود را در طلیطله آندلس و صقلیه و روم در ایتالیا گذرانده است. رساله تلخیص کتاب « حیوان» ابن سینا را ترجمه کرده و

۱- (۱) همان، ص ۱۴۵.

۲- (۲) اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمهٔ محمد محمد رضایی و سید محمود موسوی، ص ۳۰۴.

نیز ترجمه دیگری از او دارد که همگی حکایت از نفوذ اندیشه حکیمان مشائی مسلمان به ویژه ابن سینا در غرب دارد.

۳. حکم محکومیتی که کشیش پاریس در سال ۱۲۷۷ علیه آکویناس صادر کرد، شاهد دیگری بر تأثیرپذیری او از اندیشه های جدیدی است که در قالب اندیشه های نوافلاطونی و شارحان مسلمان و جریان اندیشه فارابی، ابن سینا و ابن رشد وارد جهان غرب شده بود؛ چنان که امیل برهیه در این باره گفته است: «حکم محکومیتی که کشیش پاریس در سال ۱۲۷۷ صادر کرده بود، حاکی از نگرانی شدید، نه فقط از ابن رشد، بلکه از فلسفه مشاء به طور کلی نیز بود... فلسفه توماس از نظر بیرونی، فلسفه مشائی بود.»(۱) و این نگرانی ها نیز به گونه ای حکایت از تأثیرگذاری و نفوذ اندیشه جدید دنیای شرق در دنیای غرب داشته است و توماس نیز به سهم خود از آن متأثر بوده است.

۴. در حوزه آکسفورد، در اواسط قرن سیزده، نوشته ها و کتاب های یونانی و اسلامی مورد بحث و استفاده بوده است(۲) که به طور کلی در نفوذ اندیشه ابن سینا در غرب، چه به طور مستقیم از طریق آثار خودش و چه غیر مستقیم از طریق آثار دیگر حکیمان مسلمان (نظیر غزالی و ابن رشد)، هیچ جای گفت وگو نیست. این اندیشه، در شکل گیری نظام اندیشه فلسفی توماس تأثیری داشته است؛ چنان که در براهین پنج گانه توماس، به ویژه در «براهین جهان شناختی» او، تأثیر اندیشه سینوی روشن است.

۵. همان سان که ارسطو در کتاب مابعد الطبیعه و ابن سینا در آثار متعدد خود نظیر اشارات، نجات، شفا و مبدأ و معاد، تعلیقات استدلال کرده بودند، هر تغییری مستلزم یک منشأ حرکت ثابت غایی است و هر شیء متحرکی

۱- (۱) ر. ک: امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطا و دوره تجدد، ص ۲۴۸ و ۲۴۹.

۲- (۲) برای مطالعه بیشتر ر. ک: کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۱۹۸-۲۱۱.

نیازمند محرک غیر متحرک است، به دلیل استحاله دور یا تسلسل در سلسله علل. آکویناس در هر سه دلیلی که جزئی از «براهین جهان شناختی» است، از همین اصل سینوی استفاده و اقتباس کرده است.(۱)

۶. در بیان کلامی و فلسفی توماس، نوعی مقایسه و رویارویی میان اندیشه ابن سینا با تفکر ابن رشد دیده می شود و او در این تقابل، در موضع ابن سینا قرار می گیرد.

اقتباس دیدگاه آکویناس از اندیشه ابن سینا، همان طور که گفته شد، در هر سه راه توماس (هم در برهان علت و معلول، هم در برهان امکان و هم در برهان وجوب) دیده می شود.

توماس با این که معتقد بود وجود خداوند بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد، با این حال، در کتاب جامع الهیاتش کوشید تا ادله ای را برای اثبات وجود خدا اقامه کند. او پنج راه را برای اثبات وجود خدا ارائه داد که از میان آنها سه راه: برهان امکان و وجوب، برهان حرکت و برهان علیت فاعلی، جزء «براهین جهان شناختی» است که در فصل سوم مورد بحث قرار می گیرد.

نتیجه

آن چه در فصل اول بیان شد، کلیات بحث و توضیح مفاهیم و واژگان بود که با بیان و توضیح اصل مسئله، پیشینه و دورنمایی از بحث روشن گردید و با تعریف واژگان موضوع بحث و تقسیم بندی انواع «براهین جهان شناختی» حدود و ثغور مطلب روشن(۲) شد و با آشنایی به سیمای علمی و شخصیتی ابن سینا و آکویناس، راه را برای فصل دوم و سوم (دیدگاه ابن سینا و دیدگاه آکویناس)، هموار گردید.

۱- (۱) ر. ک: ص ۲۴۹.

۲- (۲) . clearly.

۲- براهین جهان شناختی از دیدگاه ابن سینا

اشاره

کلام و فلسفه دین از دانش های بنیادین است. شناخت حقایق و تحصیل سعادت بر این پایه استوار است و این دانش، بشر را با حقایق آشنا می کند و از حیرت رها می سازد. حکما و متکلمان دینی در گذشته های دور و نزدیک، سهم بسزایی در توسعه دانش دین داشته اند. در این عرصه، نقش شیخ الرئیس هم چنان بارز و روشن است؛ چنان که بدان اشاره شد. در این فصل که دومین فصل تحقیق می باشد، «براهین جهان شناختی» از دیدگاه چنین حکیم فرزانه ای که سرشار از نبوغ و نوآوری بود، بحث می شود. نگارنده سعی کرده است تا به اندازهٔ توان خویش به آثار موجود او مراجعه کند.

در فصل دوم تحقیق دربارهٔ «براهین جهان شناختی» از دیدگاه ابن سینا، در قالب: برهان صدیقین (به تعبیر خود او)، برهان علت و معلول، برهان حرکت بحث می شود.

۱- برهان صدیقین

الف) تعریف برهان صدیقین

واژه «صدیقین» جمع «صدیق» به معنای کسی است که در بلندای درجه

ص:۶۱

راستی و راست گفتاری قرار دارد. «برهان صدیقین» به برهانی اطلاق می گردد که نسبت به سایر براهین، «اوثق»، «اشرف» و بهترین راه شناخت واجب الوجود باشد؛ به گونه ای که بندگان خاص خداوند، آن را برای معرفت خداوند برگزینند و چنین برهانی، اثبات واجب الوجود به وسیله «وجود» است که در آن، به تعبیر ملاصدار: «طریق به سوی مقصود، عین مقصود است.»(۱)

برهان صدیقین به تعبیر ابن سینا، برهانی است که از ملاحظه «وجود» - از این حیث که وجود است - وجودِ موجود نخستین اثبات می شود و نیازی به ملاحظه افعال و اعتبار عالم خلق و امکان نیست؛ هرچند که آنها خود نیز دلیل جداگانه ای برای اثبات واجب الوجود به شمار می روند.(۲)

برهان صدیقین با تمام تعریف ها و تقریرهایی که از آن شده، به ویژه طبق تعریف و تقریر ابن سینا، بی هیچ گفت وگویی «براهین جهان شناختی» است؛ چه آن را از نوع برهان «انّی» بدانیم و چه «لمّی» یا «شبه لمّی»؛ چنان که به آن اشاره خواهد شد.

برهان صدیقین به دلیل اتقان و استحکامش، از اهمیت خاصی برخوردار است و فلاسفه اسلامی توجه و عنایت ویژه ای به آن دارند و هرکدام سعی کرده اند تا تقریر و بیان بهتری ارائه بدهند؛ به گونه ای که نزدیک به ۲۱ تقریر از برهان صدیقین بیان شده است. مرحوم میرزای آشتیانی در تعلیقه بر منظومه سبزواری ۱۹ تقریر را در یک جا جمع کرده و تقریر ابن سینا را نخستین تقریر قرار داده است.(۳) تقریر بیستم سبزواری و تقریر بیست ویکم در حواشی « اسفار» وجود دارد.(۴)

۱- (۱) الحکمه المتعالیه، ج ۶، ص ۱۲ و ۱۳.

۲- (۲) الاشارات و التنبیهات، ص ۲۷۶.

۳- (۳) تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۴۸۹-۴۹۷.

۴- (۴) مصطفی ملکیان، جزوه کلاسی کلام جدید، ص ۷.

ب) مبتکر برهان صدیقین

ابوعلی سینا، در میان حکما، نخستین کسی است که به دلیل اتقان و استحکام برهانش، نام صدیقین را بر آن نهاده و در آثارش به ویژه در اشارات و تنبیهات، آن را شیوا و روان تقریر کرده است.(۱) هرچند که فارابی پیش از شیخ، بدون این که نام صدیقین را بر آن بگذارد، به گونه ای به این موضوع پرداخته است. و گفته است که هرگاه وجود محض را ملاحظه کنی، می دانی که باید وجود بالذات باشد...(۲) تا می رسد به جایی که اشاره به آیه شریفه ۵۳ از سوره فصلت می کند: «به زودی آیاتمان را در جهان و جان های شان نشان خواهیم داد تا روشن گردد که او حق است. و آیا کافی نیست که پروردگارت بر هر چیزی شاهد است؟»(۳)

ابن سینا پس از استدلال به اثبات خداوند از طریق ملاحظه وجود، نام صدیقین را روی برهانش گذاشته است. نص کلام او در اشارات چنین است:

« تأمّل نما که چگونه بیان و تقریر ما، برای اثبات نخستین موجود و وحدانیت و پیراستگی او از نیازها، به اندیشیدن جز به ذات و خود وجود، به چیز دیگری نیاز نداشت و نیازی نبود تا مخلوقات و افعال خداوند را در نظر بگیریم هرچند که آثار و افعال او نیز برهانی برای اثبات اوست؛ ولی این برهان، از هر دلیل و برهان دیگری موثق و اشرف است؛ یعنی که ما حال وجود را ملاحظه کنیم. وجود از این حیث که وجود است، به وجود

۱- (۱) ر. ک: الاشارات و التنبیهات، ص ۲۷۶.

۲- (۲) فصوصالحکمه، (فص ۱۷)، ص ۵۸.

۳- (۳) . سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...، (فصلت، آیه ۵۳).

نخستین موجود، گواه و دلیل است، و موجود نخستین، به هستی چیزهایی که بعد از او هست، گواهی می دهد.»(۱)

شیخ پس از توضیح و توصیف کوتاه از برهانش می گوید:

«به این مطلبی که گفتیم، در کتاب خداونـد نیز بدان اشاره شده است؛ آن جا که خداوند فرموده است: به زودی آیات خود را در آفاق و در جان های شان نشان می دهیم، تا برای آنها روشن شود که او حق است.»(۲)

سپس شیخ استدلال به فراز دیگری از آیه می کند: «آیا برای اثبات خدا کافی نیست که او بر تمام چیزها گواه است؟»(۳)

شیـخ الرئیس در برهـانی که از آن به برهـان صـدیقین تعـبیر کرده است، از راه ملاـحظه حـالت وجود - از این حیث که وجود است - اسـتدلال کرده است، نه از حیث ملاحظه حرکت، حدوث یا امکان آن، بلکه از این جهت استدلال کرده است؛ هرچند که خلق، فعل و موجودات «ممکن»(۴) خود دلیل دیگری بر اثبات خداوند است؛ زیرا اثبات واجب منحصر به راه واحد نیست؛ بلکه به گفته صدرالمتألّهین راه ها به سوی خدا فراوان است.(۵)

ج) برهان صدیقین یا امکان و وجوب

برهانی که شیخ در اشارات نام صدیقین را بر آن نهاده، آیا واقعا برهان صدیقین است یا برهان امکان و وجوب؟

۱- (۱) الاشارات و التنبیهات، ص ۲۷۶.

۲- (۲) فصلت، آیهْ ۵۳.

۳- (۳) . أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ؛ (فصلت، آیهْ ۵۳).

۴- (۴) . Possible.

۵- (۵) الحکمه المتعالیه، ج ۶، ص ۱۲.

حقیقت هرچه باشد، برخی از آن به برهان صدیقین تعبیر کرده اند و برخی آن را برهان امکان و وجوب دانسته اند و کسانی هم شبیه برهان صدیقین خوانده اند.

صدرالمتالهین شاید نخستین کسی است که برهان ابن سینا را «شبیه به برهان صدیقین» تعبیر کرده، نه «برهان صدیقین.» به این دلیل این که به نظر ملاصدرا، در برهان ابن سینا به حقیقت وجود نظر نشده، بلکه مفهوم وجود لحاظ شده است(۱) ؛ هرچند که او به طور صریح نفی هم نکرده است.

آیه الله جوادی آملی در تبیین براهین اثبات وجود خدا، از برهان صدیقین ابن سینا به «برهان امکان ماهوی بوعلی» تعبیر کرده و گفته است: «گرچه از بسیاری جهات، نسبت به براهین پیشین مزیت و برتری دارد، اما او نیز برای اثبات واجب، از ماهیت و امکان آن استفاده می کند و این نکته ای است که مورد توجه صدرالمتألهین قرار گرفته و به همین دلیل، برهان بوعلی را... شایسته عنوان صدیقین ندانسته است.»(۲)

هم چنین آیه الله مصباح یزدی، آن را در ردیف برهان امکان قرار داده و به یک معنا شبیه برهان «لمّی» تلقی کرده و تصریح نموده که در برهان بوعلی، تکیه بر «امکان» موجودات است(۳). هم چنین برخی دیگر آن را در ردیف برهان امکان و وجوب ذکر کرده اند.(۴)

ولی برخی دیگر، برهان ابن سینا را، همان طور که خود او صدیقین نام

۱- (۱) ر. ک: همان، ص ۲۶.

۲- (۲) جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۲۱.

۳- (۳) ر. ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۷۱.

۴- (۴) ر. ک: محمد حسین زاده، فلسفه دین، ص ۲۸۰، ۲۶۹، ۲۶۷.

نهاده، برهان صـدیقین یاد کرده انـد و یا در ردیف برهان صدیقین مطرح کرده و از آن جانب داری نموده اند از جمله آیه الله دکتر بهشتی(۱) ، آیه الله سـید حسین شمس(۲) و آقای قراملکی آن را در ذیل عنوان برهان صـدیقین قرارداده اند و به اشـکال صدرالمتألّهین بر ابن سینا نیز پاسخ گفته اند.(۳)

د) ملاک ها و و یژگی های برهان صدیقین

اشاره

پیش از هرگونه سـخن در این بـاب که آیـا برهان ابن سـینا، جزو برهان صـدیقین است یا در زمره برهان امکان قرار دارد، باید ملاک و ویژگی های برهان صدیقین را بررسی کرد.

به میزان تقریرهـای متفـاوتی که از برهـان صـدیقین بیـان شـده، ملاک و ویژگی های متفاوتی نیز برای آن در نظر گرفته شـده است و از این رو هرکس تقریر خود از برهان صدیقین را صحیح دانسته است.

از میان ویژگی ها و ملاک هایی که برای برهان صدیقین بیان شده، به چند ملاک و ویژگی اشاره می شود:

یکم) استدلال از طریق وجود

طبق بیـان ابن سـینا، یکی از ویژگی هـا و ملاـک هـای برهان صـدیقین این است که برای اثبات واجب الوجود، از راه وجود و هستی استدلال بشود؛ مثلا واقعیتی و چیزی هست و به تعبیر دیگر، در اصل هستی و وجود تردیدی

۱- (۱) ر. ک: احمد بهشتی، هستی و علل آن، ص ۴۲۵-۴۳۰.

۲- (۲) ر. ک: سید حسین شمس، توحید ناب، ص ۲۷۳-۲۸۴.

۳- (۳) ر. ک: محمدحسن قدردان قراملکی، کلام فلسفی، ص ۶۲-۶۳ و عسکری سلیمانی امیری، امکان یا امتناع برهان لمّی و انّی، ص ۳۸ و ۳۹.

نیست. حال اگر این وجود، واجب الوجود(۱) باشد، مطلوب ما ثابت است و اگر ممکن الوجود باشد، نیز منتهی به اثبات واجب الوجود می شود.(۲)

ویژگی ملاحظه صرف وجود، با قطع نظر از ملاحظه و اعتبار غیر آن، مهم ترین ویژگی و ملاک برهان صدیقین است؛ به گونه ای که هر فیلسوفی به ویژگی و ملاک برهان صدیقن اشاره کرده، این ویژگی را نیز مورد توجه قرار داده است؛ چنان که علامه طباطبایی، حقیقت وجود را در نظر گرفته و گفته است: «ان حقیقه الوجود اما واجبه و اما تستلزمها»(۳) ؛ حقیقت وجود یا واجب الوجود است یا مستلزم واجب الوجود، و این چیزی جز عبارت دیگر کلام ابن سینا نیست که وجود را از این حیث که وجود است، در نظر گرفته و برای اثبات ذات باری استدلال نموده است.

دوم) عدم اعتبار مخلوقات و ممکنات

ویژگی و ملاک دیگر برهان صدیقین در کلام ابن سینا، ویژگی سلبی است که همان عدم احتیاج برهان صدیقین به ملاحظه مخلوقات و اعتبار ممکنات برای اثبات واجب الوجود است؛ هرچند که اعتبار و ملاحظه آنها خود، برهانی جداگانه است.

این ویژگی، امتیاز میان برهان صدیقین و برهان امکان و وجوب است؛ زیرا در برهان امکان و وجوب، فرض بر این است که ممکنات و اشیای ممکنی وجود دارند و با انضمام مقدماتی، از طریق امکان، واجب الوجود به اثبات می رسد. ولی در برهان صدیقین، نیاز به اعتبار و ملاحظه موجودات ممکن نیست.

۱- (۱) . Necessary existence.

۲- (۲) ر. ک: النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۵۶۶ و ۵۶۷.

۳- (۳) ر. ک: نهایه الحکمه، ص ۲۶۸.

این ویژگی هرچند ممکن است در آثار دیگر فیلسوفان، به عنوان یک ویژگی ذکر نشده باشد، ولی به نظر می رسد کسی در اعتبار آن، با ابن سینا مخالف نباشد.

سوم) بی نیازی از ابطال دور و تسلسل

از کلام صدرالمتألّهین در اسفار که گفته است: «فهذا المنهج الذی سلکناه اسدّ المناهج و أشرفها و أبسطها حیث لا یحتاج السالک ایاه فی معرفه ذاته (تعالی) وصفاته الی توسط شیء من غیره، ولا الی الاستعانه بابطال الدور والتسلسل»(۱) استفاده می شود که برهان صدیقین، افزون بر ویژگی ها و ملاک های یادشده، ویژگی دیگری نیز دارد و آن این که بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل، بتواند نتیجه بدهد.

پس بی نیازی از ابطال دور و تسلسل ویژگی دیگری است که در کلام صدرالمتألّهین ذکر شده و ابن سینا به این ویژگی اشاره نکرده است.

حال این سؤال مطرح می شود که آیا بی نیازی از ابطال دور و تسلسل، ملاک و ویژگی اساسی برای برهان صدیقین است تا اگر استدلالی نیازمند به ابطال دور و تسلسل باشد، نتوان آن را برهان صدیقین نامید؟

شاید بتوان گفت که این ویژگی هرچند در کلام ملاصدرا در اسفار ذکر شده، ولی اگر استدلالی، با داشتن دو ویژگی که ابن سینا گفته، نیازمند به ضم ابطال دور یا تسلسل باشد، باز در زمره برهان صدیقین قرار دارد؛ چنان که ملاصدرا در شواهد الربوبیه استدلالی را که در آن از ابطال دور و تسلسل استفاده شده، جزو برهان صدیقین قرار داده است.(۲)

۱- (۱) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج ۶، ص ۲۶.

۲- (۲) ر. ک: الشواهد الربوبیه، تعلیقه سید جلال الدین آشتیانی، ص ۳۵ و ۳۶.

پس از اینکه صدرالمتألّهین، استدلالی را که نتیجه آن نیازمند ضم مقدمه ابطال دور و تسلسل است، جزو برهان صدیقین قرار داده، به دست می آید که ویژگی سوم به عنوان ملاک و شرط لازم برهان صدیقین نیست؛ هرچند که عدم نیاز به ابطال دور و تسلسل، همانند عدم احتیاج به دیگر مقدمات، موجب روشنی استدلال می باشد.

چهارم) اثبات واجب الوجود بدون دَوَران وجود بین واجب الوجود و ممکن الوجود

در برخی تقریرهای برهان صدیقین، از جمله در تقریر علامه طباطبایی این ویژگی دیده می شود که برهان صدیقین در اثبات واجب الوجود از راه پذیرش واقعیت وجود، نیازی به دَوَران وجود بین واجب الوجود و ممکن الوجود ندارد؛ بلکه با پذیرش حقیقت و واقعیت وجود، بلافاصله به سراغ اثبات واجب الوجود بالذات می رود؛ زیرا حقیقت وجود، یا واجب الوجود است یا مستلزم وجوب(۱) ؛ چنان که علامه در بدایه الحکمه نیز گفته است: «حقیقه الوجود - التی هی اصیله لا اصیل دونها... - واجبه الوجود، لضروره ثبوت الشیء لنفسه و امتناع صدق نقیضه - وهو العدم - علیه. و وجوبها اما بالذات او بالغیر، ولکن کون وجوبها بالغیر خلف، اذ لا غیر هناك و لا ثانی لها، فهی واجبه الوجود بالذات.»(۲)

ویژگی تقریر علامه نیز موجب بداهت و روشنی برهان است؛ ولی نمی توان آن را عنصر و ملاك اصلی برهان صدیقین قرار داد؛ زیرا تنها ویژگی که می شود بر آن تکیه کرد، همان استدلال به وسیله حقیقت و

۱- (۱) ر. ك: نهایه الحکمه، ص ۲۶۸.

۲- (۲) ر. ك: بدایه الحکمه، ص ۱۵۶.

واقعیت وجود است و دَوَران آن بین واجب الوجود و ممکن الوجود، یا بدون دوران بین واجب(۱) و ممکن، چندان تأثیری در نتیجه یا عدم نتیجه ندارد.

از بیان ویژگی ها و ملاک های برهان صدیقین، می شود چنین نتیجه گرفت که ملاک و ویژگی اصلی برهان صدیقین، همان چیزی است که در کلام ابن سینا آمده است و در کلام دیگر حکیمان نیز وجود دارد. اما ویژگی های افزون بر آن، چنان که در تقریر ملاصدرا در « اسفار» و علامه طباطبایی در بدایه و نهایه وجود دارد، نمی تواند ویژگی ها و ملاک های لازمی باشد تا تقریرهایی که فاقد آن است، نتواند برهان صدیقین شمرده شود؛ هرچند که آن ویژگی ها نیز امتیاز به شمار می رود.

پس می توان گفت: برهان ابن سینا که در اشارات، نجات و مبدأ و معاد آن را تقریر کرده؛ برهان صدیقین است؛ همان طور که او پیش از هر حکیم و فیلسوفی، این نام را بر چنین برهانی گذاشته است.

ثانیاً، ممکن است هر حکیم و فیلسوفی، برای صدیقین دانستن برهانش ویژگی خاصی را شرط بداند و با توجه به آن ویژگی، برهانش را صدیقین بخواند و این دلیل نمی شود که تقریرهای دیگران، مثلاً تقریر ابن سینا، جزء برهان صدیقین نباشد.

ثالثاً، اشکال هایی که بر برهان ابن سینا وارد شده و صدیقین بودن آن را زیر سؤال برده، مورد نقد قرار گرفته است. از جمله می توان به نقد دو اشکالی اشاره کرد که آن را صدرالمتألهین و حکیم سبزواری بر تقریر شیخ وارد کرده اند: یکی این نقد که در تقریر شیخ از «امکان» استفاده شده و دوم این که متفرع بر بطلان دور و تسلسل است، پس شایستگی برهان صدیقین را ندارد.

۱- (۱) . reality.

ولی این دو اشکال بر شیخ وارد نیست و هر دو مورد نقد قرار گرفته است.

نقد اشکال اول: در برهان شیخ، از امکان وجود ممکن استفاده نشده و احراز وجود موجودات ممکن، شرط در استدلال او نیست. در برهان شیخ، «وجود» از حیثی که «وجود» است لحاظ شده است؛ بنابراین «اگر در برهان صدیقین معتبر این است که به وجود موجود امکانی استدلال نشده باشد، برهان بوعلی برهان صدیقین است؛ چون احراز امکان وجود موجود خارجی در استدلال او شرط نیست؛ بلکه شک در آن، معتبر است. از این رو بعضی برهان بوعلی را «شبه لمّ» نامیده و گفته اند چون در این استدلال از آثار و افعال واجب تعالی استدلال نشده، برهان «انّی» نیست و چون برای خداوند متعال «لمّ» و «علت» نیست، برهان «لمّی» هم نیست؛ پس نه «انّی» است و نه «لمّی»؛ بلکه شبیه به برهان «لمّ» است»(۱).

ثانیاً، مراد شیخ از امکان، همان نقص وجودی ممکن است که قائم بالذات نیست. اگر این نوع امکان نیز مخل برهان صدیقین باشد، در این صورت همین اشکال بر ملاصدرا هم وارد است؛ زیرا او نیز از راه وجود ناقص و ضعیف، به وجود اتمّ و اکمل استدلال نموده است.

پس ابن سینا به جای «وجود ناقص»، «وجود ممکن» و صدرالمتألّهین به جای «امکان»، لفظ «ناقص» را به کار برده است.

ثالثاً، دلیل دیگری نیز وجود دارد که نشان می دهد منظور شیخ از «امکان»، صرف ماهیت نیست؛ بلکه امکان خارجی و نقص وجود مراد او بوده است و آن، دلیل و نشانه اعتقاد شیخ به «اصالت وجود» است. هرچند که اصالت وجود و اصالت ماهیت در دوران شیخ مطرح نبوده،

۱- (۱) سید حسین شمس، توحید ناب، ص ۲۸۲.

ولی ظاهر سخنان او به خوبی این مطلب را می رساند؛ چنان که در شفا گفته است: «ذوات الماهیه یفیض علیها الوجود منه تعالی»(۱) و نیز صدرالمتألّهین گفته است از المباحثات و التعلیقات شیخ به دست می آید که او از طرفداران اصالت وجود بوده است.

بنابراین نمی شود در هرجا که شیخ واژه «وجود» را به کار برده، حمل بر «ماهیت» بکنیم.

نقد اشکال دوم: با توجه به آن چه گفته شد، پاسخ اشکال دیگری که بر شیخ وارد کرده اند، نیز به دست می آید و آن این که: همان طور که انسان از «وجود ناقص» به «وجود تام و کامل» بدون تسلسل پی می برد، با تصور وجود «ممکن» که همان ناقص است، به «وجود مستقل» پی می برد.(۲)

بنابراین، برهان شیخ، هم برهان صدیقین است و هم دارای ویژگی ها و ملاک های برهان صدیقین. نقدهایی نیز که بر برهان صدیقین شیخ وارد کرده اند، مورد تأمل و نظر قرار دارد.

ه‍-) تقریر برهان صدیقین

ابن سینا برهان صدیقین را در آثار مختلفش از جمله در اشارات، نجات، مبدأ و معاد, عیون الحکمه بیان کرده است. حاصل تقریر شیخ در اشارات چنین است:

اگر هر موجودی از حیث ذاتش، بدون التفات به چیز دیگر در نظرگرفته شود، از دو حال بیرون نیست: یا وجود، فی نفسه برای او واجب است و یا نیست.

۱- (۱) الهیات شفا، ص ۳۰۵.

۲- (۲) ر. ک: محمدحسن قدردان قراملکی، کلام فلسفی، ص ۶۱ و ۶۲.

اگر وجود فی ذاته برایش واجب باشد، پس او بذاته حق است و از جانب ذاتش واجب الوجود و قیوم است و در این صورت، مطلوب ما ثابت است و واجب الوجود بالذات اثبات شده است.

ولی اگر وجود برایش واجب نباشد، نمی شود گفت که او ممتنع الوجود بالذات است، بعد از آن که فرض شد «موجود»(۱) است. البته اگر به اعتبار ذاتش، شرط عدم علت با آن همراه گردد، ممتنع می شود و همین طور اگر شرطی نظیر وجود علت با آن همراه شود؛ واجب می گردد. ولی اگر هیچ شرطی با او همراه نگردد - نه شرط حصول علت و نه شرط عدم علت - در این صورت، شکل سوم باقی می ماند که عبارت است از «امکان.» پس او به اعتبار ذاتش، نه واجب است و نه ممتنع؛ بلکه به اعتبار ذاتش ممکن است.

بنابراین، هر موجودی، یا واجب الوجود بالذات است یا ممکن الوجود بالذات؛ و بیان شد که اگر بذاته واجب الوجود باشد، مطلوب ماست.

اما اگر بذاته ممکن باشد، در این صورت می گوییم: آن چه که فی نفسه ممکن است، به حسب ذاتش موجود نمی شود؛ زیرا وجود او از ناحیه ذاتش ترجیح و برتری بر عدمش ندارد؛ به این دلیل که «ممکن» است و اقتضای «وجود» و «عدم» از ناحیه ذات برای او یکسان است. بنابراین اگر «وجود» یا «عدم»، ترجیح و اولویتی پیدا کند، به دلیل «وجود» یا عدم «وجود» چیز دیگری است، و آن وجود یا عدم وجود «علت مرجحه» است. اگر علت مرجحه وجود داشت، «وجود» اولویت پیدا می کند و اگر علت مرجحه نبود، «عدم» اولویت پیدا می کند. بنابراین نتیجه می گیریم که وجود هر ممکن الوجودی، از جانب غیرش است. پس هر ممکن الوجودی، وابسته به غیر خودش است.

۱- (۱) . non-existence.

وابستگی ممکن به غیر، تا بی نهایت ادامه دارد که در این صورت هریک از افراد سلسله بذاته «ممکن» و وابسته به غیر خود است و همین طور مجموعه سلسله بذاته ممکن است و وجودش به وسیله غیر است. بنابراین تمامی آنها معلول و محتاج به علت است و در نتیجه، تمام مجموعه و سلسله فراهم شده از علل و معلولات، اعم از این که متناهی باشند، یا غیرمتناهی، معلولی بیش نیستند و نیازمند علت غیر معلول و خارج از مجموعه و سلسله می باشند. بنابراین تمام سلسله، منتهی به واجب الوجود بالذات می شود.(۱)

شیخ هم چنین تقریر و بیان جالبی در نجات، المبدأ والمعاد(۲) و

۱- (۱) کلام شیخ در اشارات این است: «کل موجود اذا التفت إلیه من حیث ذاته من غیر التفات إلی غیره، فإما أن یکون بحیث یجب له الوجود فی نفسه. أولا- یکون. فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب الوجود من ذاته وهو القیوم وإن لم یجب لم یجز أن یقال إنّه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل «شرط عدم علته» صار ممتنعاً. أو مثل شرط «وجود علته» صار واجباً و ان لم یقرن بها شرط لا حصول عله ولا عدمها بقی له فی ذاته الامرالثالث وهو الامکان فیکون باعتبار ذاته الشیء الذی لا- یجب ولا- یمتنع. فکلّ موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممکن الوجود.ما حقّه فی نفسه الامکان فلیس یصیر موجوداً من ذاته، فإنّه لیس وجوده من ذاته أولی من عدمه من حیث هو ممکن؛ فإن صار أحدهما أولی فلحضور شیء، أو غیبته. فوجود کلّ ممکن الوجود هو من غیره.إمّا أن یتسلسل ذلک إلی غیر النهایه، فیکون کلّ واحد من آحاد السلسله ممکناً فی ذاته والجمله متعلقه بها، فتکون غیر واجبه أیضاً و تجب غیرها، ولنرد هذا بیانا:کلّ جمله کلّ واحد منها معلول فإنّها تقتضی عله خارجه عن آحادها...کل سلسله مرتبه من علل ومعلولات - کانت متنهایه أو غیرمتناهیه - فقد ظهر أنّها اذا لم تکن فیها إلّا معلول احتاجت إلی علّه خارجه عنها، لکنها تتصل بها لا محاله طرفاً. وظهر أنّه إن کان فیها ما لیس بمعلول فهو طرف و نهایه. فکل سلسله تنتهی إلی واجب الوجود بذاته.» (الاشارات والتنبیهات، ص ۲۶۶-۲۶۹).

۲- (۲) «فی اثبات واجب الوجود. لا شک ان هنا وجوداً، وکلّ وجود فإمّا واجب، وإمّا ممکن؛ فإن کان واجباً، فقد صحّ وجود واجب وهو المطلوب؛ وإن کان ممکناً، فانّا نبیّن أنّ الممکن ینتهی وجوده الی واجب الوجود. وقبل ذلک، فانّا نقدّم مقدّمات... فقد انتهی الممکنات الی عله واجبه الوجود، فلیس لکل ممکن عله ممکنه معه. وأقول أیضاً: ان هذا یتبین بما فی کتب اخری أن وجود العلل الغیر المتناهیه فی زمان واحد محال ونحن لا نطول الکلام بالاشتغال بذلک» (المبدأ و المعاد، ص ۲۲ و ۲۳.)

عیون الحکمه(۱) دارد و در این جا حاصل تقریر شیخ در نجات نیز ذکر می گردد:

شکی نیست که در این جا وجودی هست؛

هر وجودی یا واجب است یا ممکن؛

اگر واجب باشد، پس وجود واجب اثبات شده است و او مطلوب ماست؛

و اگر ممکن باشد، ما توضیح می دهیم که وجود ممکن، به واجب الوجود منتهی می شود و پیش از آن، مقدماتی را بیان می کنیم.

برای منتهی شدن وجود ممکن، به واجب الوجود بالذات، شیخ در نجات دو مقدمه را بیان کرده است: یکی بطلان تسلسل و دیگری بطلان دور.(۲) سپس نتیجه گرفته است که چاره ای نیست جز این که باید واجب الوجود

۱- (۱) «وکل وجود لشیء فإمّا واجب، وإمّا غیر واجب. فالواجب هو الذی یکون له دائماً وکل ذلک إمّا له بذاته وإمّا له بغیره، کل مایجب لذاته وجوده فیستحیل أن یکون وجوده یجب بغیره. وینعکس: کل ما یجب وجوده لا عن ذاته فاذا اعتبرت ماهیته بلا شرط لم یجب وجودها، والاّ لکان لذاته واجب الوجود ولم یمتنع وجودها والاّ لکان ممتنع الوجود لذاته فلم یوجد ولا عن غیره، فإذن وجوده لذاته ممکن وبشرط لا علته ممتنع، وبشرط علته واجب...کل ممکن الوجود بذاته لایخلو فی وجوده إمّا أن یکون عن ذاته، أو عن عن غیره، أو لا ـ عن ذاته و لا ـ عن غیره... وإذا کان وجوده عن غیره ممکنا ایضاً ولم یجب، احتاجوجوده عن غیره فی ان یحصل إلی غیره، فیتسلسل الی غیر نهایه و سنوضح بطلان هذا فی العلل... فیکون حینئذ وجوده عن غیر واجباً حتی یوجد» (عیون الحکمه، ص ۵۵).

۲- (۲) ر. ک: النجاه، ص ۵۶۹-۵۶۶. و ص ۱۲۰.

وجود داشته باشد؛ زیرا تمام ممکنات، با حیثیت امکانیتش، یا حادثند یا غیر حادث. اگر غیر حادث باشند، یا تحقق وجودش بغیره است، یا بذاته است. اگر بذاته باشد، پس واجب الوجود است، نه ممکن الوجود و اگر تحقق وجودش به سبب غیرش باشد، همان سخنان پیشین می آید که باید منتهی به علت واجب الوجود بالذات بشود وگرنه لازم می آید که سلسله علل و معلولات یا تا بی نهایت ادامه یابد یا به صورت دور ادامه پیدا کند و شیخ هم بطلان دور و هم بطلان تسلسل را ثابت کرده است. اگر موجود ممکن، حادث باشد، هر حادثی باید علتی داشته باشد و منتهی به علت غیر معلول بشود؛ وگرنه دور یا تسلسل لازم می آید که هر دو باطل است.(۱)

و) قالب برهان صدیقین

برهان صدیقین شیخ را می توان در قالب زیر تعریف کرد:

۱. احراز وجود و واقعیت هستی که در وجود آن شکی وجود ندارد.

۲. اشیاء به حسب تصور، از سه حال خارج نیست: وا جب الوجود بالذات، ممکن الوجود بالذات، ممتنع الوجود بالذات.

۳. پس از فرض اصل وجود و واقعیت، با فرض این که آن وجود احراز شده، ممتنع الوجود بالذات باشد، از دایره تصورات سه گانه خارج می شود. پس تنها دو قسم می ماند.

۴. بنابراین، آن وجود احراز شده، یا واجب الوجود بالذات است یا ممکن الوجود بالذات.

۵. اگر واجب الوجود بالذات باشد، مطلوب ما که اثبات واجب الوجود بالذات است، ثابت شده است.

۱- (۱) برای مطالعهٔ بیشتر ر. ک: النجاه، ص ۵۷۰ و ۵۷۱.

۶. اگر ممکن الوجود بالذات باشد، اقتضای «وجود» و «عدم» آن، به حسب ذات مساوی و یکسان است.

۷. ممکن الوجود بالذات در وجود و عدم خود نیاز به علت مرجحه دارد.

۸. علت مرجحه، یا منتهی به واجب الوجود بالذات می شود یا نمی شود.

۹. اگر منتهی به واجب الوجود بالذات شود، مطلوب ما ثابت است.

۱۰. اگر منتهی به واجب الوجود بالـذات نشود، از حیثی که «ممکن» است، در وجود خود نیاز به علت مرجحه دارد و آن نیز از حیثی که ممکن بالـذات است، نیز نیاز به علت مرجحه دارد و این روند باید تا بی نهایت ادامه پیدا کند یا به شـیوه دور، منتهی به خود ممکن الوجود بالذات بشود.

۱۱. از این که تسـلسل و نیز دور، طبق برهانی که شیخ آن را بیان داشته - چنان که توضیح داده شد - باطل و محال است، پس باید سلسله علل و معلول، منتهی به واجب الوجود بالذات شود.

۱۲. پس واجب الوجود در هر صورت وجود دارد.

در نتیجه می بینیم که ابن سـینا واجب الوجود بالـذات را از راه ملاحظه صـرف وجود من حیث هو وجود، بدون در نظر گرفتن چیز دیگر، اثبات کرد؛ چنان که او خود بعـد از تقریر این برهان در اشارات گفته است: تأمل کن که چگونه در اثبات مبدأ اول و وحـدانیت و پـاکی او از نقص هـا و عیب هـا، به تأمل چیزی جز خود وجود نیاز نـداشت. بـدون ملاحظه افعال و مخلوقات او واجب الوجود اثبات گردید؛ هرچند که ملاحظه مخلوق و فعل او نیز دلیل دیگری بر اثبات واجب الوجود است.

شیـخ از منهـج و برهـانش به راه محکم تر و شـریف تر تعبیر نموده است؛ به این دلیـل که در این برهان، وجود از آن حیث که وجود است،

بر وجود واجب تعالی گواهی می دهد؛ همان سان که هستی او بر سایر هستی ها که بعد از او واقع شده اند، دلالت دارد.

شیخ گفته است که آیه شریفه: سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (۱) اشاره به مثل این مطلب دارد و این حکم مخصوص جماعتی است و قسمت بعدی آیه شریفه که می فرماید: أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ (۲) حکم صدیقین است که به او استشهاد می کند؛ اما نه از راه هستی سایر موجودات و مخلوقات بر وجود او.(۳)

ز) توضیح فقرات برهان شیخ

اشاره

بعد از تقریر برهان صدیقین شیخ، به توضیح مقدمات و فقرات این برهان می پردازیم:

یکم) تردیدناپذیری واقعیت وجود و هستی

تردیدناپذیری واقعیت وجود و هستی، نخستین پایه استدلال ابن سیناست. او هم در کتاب نجات و هم در مبدأ و معاد با تأکید گفته است: «هیچ شکی نیست که وجودی هست» و هستی تحقق دارد و این چیزی است که به جز سوفسطائیان، همه بر آن اذعان دارند. به گفته علامه طباطبایی: همه اذعان دارند بر این که «اجمالاً وجودی هست و واقعیت دارد»، به جز سوفسطائیان، که جهان را پوچ و هیچ می پندارند(۴).

۱- (۱) فصلت، آیهٔ ۵۳.

۲- (۲) همان.

۳- (۳) الاشارات والتنبیهات، ص ۲۷۶.

۴- (۴) ر. ك: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۶۷.

قبول اصل واقعیت هستی، نخستین گام برهان صدیقین ابن سیناست؛ زیرا انسان تا از سفسطه رهایی نیابد، نمی تواند هیچ حقیقتی را بپذیرد و به همین دلیل، او نخست هرگونه شک و تردید را از واقعیت داشتن وجود و هستی برداشته و عبارت «لا شک ان هنا وجودا»(۱) را به کار برده است.

شیخ در شفا نیز به گونه ای به این مطلب اشاره دارد و موجود را از مفاهیم اولی و بدیهی دانسته است که در نفس آدمی، بدون هیچ واسطه ای نقش می بندد و بداهت و روشنی آن به اندازه ای است که تصدیقش با خودش است(۲) و در حقیقت و واقعیت آن هرگز تردیدی راه ندارد.

دوم) تقسیم وجود به واجب و ممکن

پایهٔ دیگر استدلال شیخ این است که وجود - از حیثی که وجود است، بدون این که توجه و التفات به غیرش بشود - از دو حال خارج نیست: یا بذاته و بنفسه واجب الوجود(۳) است یا ممکن الوجود. اگر واجب الوجود بالذات باشد، واجب الوجود و قیوم بذاته است و در این صورت مطلوب ما که واجب الوجود بالذات است، ثابت شده است.

اما اگر بذاته واجب نباشد یا بذاته ممکن الوجود است یا ممتنع الوجود؛ لکن ممتنع الوجود بذاته نیست؛ زیرا او موجود فرض شد و گفته شد که وجودی هست و در اصلِ وجود، شکی وجود ندارد.

ولی اگر به اعتبار ذاتش شرطی همراه او باشد، مثل شرط عدم علت یا شرط وجود علت، در این صورت، به حسب شرط عدم وجود علت، ممتنع و به حسب شرط وجود علت، واجب می گردد.

۱- (۱) النجاه، ص ۵۶۶ و المبدأ والمعاد، ص ۲۲.

۲- (۲) ر. ک: شفا، ص ۲۹-۳۲.

۳- (۳) . necessary in itself.

ولی اگر در ذاتش با هیچ شرطی، چه شرط حصول علت و چه شرط عدم علت همراه نباشد، این همان امکان به حسب ذات است که در این صورت به اعتبار ذاتش ممکن است؛ یعنی به اعتبار ذاتش نه واجب است و نه ممتنع.

بنابراین، هر موجودی یا واجب الوجود بالذات است یا ممکن الوجود بالذات و قسم سوم که ممتنع بالذات باشد، نفی گردید.

همان طور که گفتیم، اگر وجودی که در وجود و تحقق آن در خارج شکی وجود ندارد، واجب الوجود بالذات باشد، مطلوب ما ثابت است و اگر ممکن الوجود بالذات باشد، چون وجود دارد و در خارج محقق شده و نیز ممکن الوجود بذاته بوده است، پس وجودش از ذاتش نیست و به وسیله غیر خود تحقق یافته است و بنابر مقدماتی که شیخ بیان کرده و به زودی به آن اشاره خواهد شد، باید منتهی به واجب الوجود بالذات بشود.

بنابراین تقریر، مطلوب ما که اثبات واجب الوجود باشد، با قبول هریک از دو قسم ثابت شد. پس شیخ واجب الوجود را از راه وجود خارجی و مردد بودن آن بین واجب و ممکن اثبات کرد.

در استدلال، هم احراز وجود خارجی دخالت دارد و هم احراز امکان. شیخ اصل وجود را از راه بداهت احراز کرد و گفت: در وجود داشتن «وجود» در خارج شکی وجود ندارد و «امکان» هم با این حصر عقلی که هر چیزی به حسب تصور از سه حال نمی تواند خارج بشود: یا واجب الوجود بالذات است یا ممتنع الوجود بالذات یا ممکن الوجود

بالذات و قسم سوم که ممتنع بالذات باشد، از دایره خارج گردید و تنها دو قسم باقی ماند.

پس آن وجودی که در وجود آن شکی وجود ندارد، یا واجب الوجود بالذات است، یا ممکن الوجود بالذات. اگر واجب الوجود بالذات بود، مطلوب ما ثابت شده است و اگر واجب الوجود بالذات نباشد، پس باید ممکن الوجود بالذات باشد و شیخ نیز با خارج کردن ممتنع الوجود بالذات، امکان بالذات را احراز کرد. ممکن الوجود بالذات، نیز طبق مقدماتی که شیخ آن را بیان کرده، منتهی به واجب الوجود بالذات می شود.

این استدلال با ملاحظه وجود – از آن حیث که وجود است – واجب الوجود را ثابت کرده است؛ منتهی با پذیرش قسم دوم آن که مبتنی بر مقدماتی چون بطلان دور و تسلسل است.

به طور کلی در این استدلال، وجود خلق و افعال یا ممکن الوجود بودن موجودات در نظر گرفته نشده و به آن احتیاجی نیست؛ هرچند که به گفته شیخ، خود می تواند دلیل جداگانه ای برای اثبات واجب الوجود باشد. به همین دلیل شیخ در پایان استدلال در اشارات به عنوان «تنبیه» گفته است:

تأمّل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیته وبرائته عن الصمات الی تأمل لغیر نفس الوجود و لم یحتج الی اعتبار من خلقه وفعله وان کان ذلک دلیلا علیه. لکن هذا الباب اوثق واشرف، ای اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حیث هو وجود وهو یشهد بعد ذلک علی سائر ما بعده فی الوجود. والی مثل هذا اشیر فی الکتاب اللهی: سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (۱) اقول: انّ هذا حکم لقوم، ثم یقول: أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ (۲) اقول: انّ هذا حکم الصدیقین الذین یستشهدون به، لا علیه.(۳)

۱- (۱) فصلت، آیهٔ ۵۳.

۲- (۲) همان.

۳- (۳) الاشارات والتنبیهات، ص ۲۷۶.

حاصل کلام شیخ این است: تأمل نما که چگونه بیان ما برای اثبات نخستین موجود و یگانگی و پیراستگی او از نقصان و عیب ها، نیازی به تأمل در غیر نفس وجود نداشت و نیازمند ملاحظه و اعتبار مخلوقات و افعال او نبود. هرچند که در نظر گرفتن موجودات مخلوق و ممکن نیز برهان دیگری برای اثبات موجود نخستین به شمار می رود، ولی آن چه که ما در این باب آوردیم، برهانی است وثیق تر و شریف تر؛ به این معنا که وقتی ما حال وجود را در نظر بگیریم، وجود از حیثی که وجود است، شاهد و گواه بر اوست و خداوند بر آن چه که در هستی در مرتبه بعد از او قرار دارد، شاهد و گواه است؛ همان سان که به مثل این مطلب در کتاب خداوند اشاره شده است، آن جا که فرموده است: به زودی آیات و نشانه های خود را که در جهان و در جان های شان وجود دارد، نشان خواهیم داد تا برای آنان روشن گردد که او حق است و این حکم برای قومی است. قرآن کریم سپس می فرماید: آیا پروردگارت کافی نیست که بر هر چیزی گواه و دلیل است؟! و این حکم برای صدیقین است که به او استشهاد می کنند، نه بر او.

و بدین سان شیخ استدلال از راه وجود را بدون ملاحظه مخلوقات و افعال خداوند، موثق ترین و شریف ترین برهان خوانده و نام صدیقین را بر آن نهاد.

همان طور که بیان شد، ممتنع الوجود از دایره تصور اقسام سه گانه اشیاء خارج گردید؛ زیرا تحقق وجودی و واقعیت خارجی برای آن ممنوع و محال است. پس دو قسم دیگر باقی می ماند: ممکن الوجود و واجب الوجود.

سوم) ممکن الوجود

پیش از توضیح ممکن الوجود(۱) ، باید دید معنای امکان چیست. امکان در یک تقسیم بندی قابل تقسیم به امکان استعدادی و امکان ذاتی است.

منظور از امکان استعدادی، چگونگی استعدادی است که موجب آمادگی ماده برای صور و اعراض است و قابلیت شدت و ضعف دارد؛ به این معنا که ممکنات و اشیای موجود در جهان طبیعت، دارای ویژگی ای است که به وسیله آن به اشیای دیگر تبدیل می گردد؛ مثل تبدیل شدن نطفه انسان به انسان کامل.

پس امکان استعدادی، همان مقتضای وجود و فعلیت یافتن شیء است که پیش از پیدایش مستعدله موجود بوده است و به هنگام حصول مستعدله، بنابر کون و فساد نابود شده و براساس حرکت جوهری به کمال می رسد و از حدود امکانیه خارج می شود و برای ماده صفت به شمار می رود.

منظور از امکان ذاتی، این است که ذات ممکن، نه اقتضای «وجود» دارد و نه اقتضای «عدم»، بلکه یک معنای اعتباری سلبی است که قابلیت شدت و ضعف ندارد و یک صفت جداناپذیر ماهیت است؛ از قبیل معنای عقلی انتزاعی و اعم از امکان استعدادی. امکان ذاتی، قابل تقسیم به امکان ماهوی و وجودی است.

امکان ماهوی، همان معنای سلب ضرورت «وجود» و «عدم» از شیء است که یک صفت عدمی است. امکان وجودی، عبارت از نقص و فقر ذاتی در وجودات است و امکان وجودی در واقع همان امکان فقری است.(۲)

۱- (۱) . actualization.

۲- (۲) ر. ک: الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۸۶، ۲۰۷، ۱۵۴، ۳۹۴، (پاورقی) و نهایه الحکمه، ص ۴۴ و ۴۸، و ر. ک: علی کرجی، اصطلاحات فلسفی، ص ۴۶-۴۸.

بنابراین، ممکن الوجود آن است که در ذاتش نه اقتضای «وجود» دارد و نه اقتضای «عدم» و هیچ یکی از «وجود» و «عدم» برای آن ضروری نیست؛ به گونه ای که اگر موجود یا غیر موجود(۱) فرض گردد، امر محالی لازم نمی آید، اما برای وجود یافتن احتیاج به علت دارد.

ابن سینا ممکن الوجود را در کتاب نجات، این گونه توضیح داده است: «... و ان الممکن الوجود هو الذی متی فرض غیر موجود أو موجود لم یعرض منه محال....»(۲)

طبق بیان شیخ، ممکن الوجود، موجودی است که اگر موجود یا غیر موجود فرض گردد، محالی لازم نمی آید و به هیچ وجهی ضرورتی در آن نیست؛ نه در جانب وجودش و نه در جانب عدمش.

شیخ در نمط چهارم اشارات، آن جا که به حسب حصر عقلی، موجودات را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم کرده، ممکن را موجودی دانسته که به حسب ذاتش، نه «وجود» برایش ضروری است و نه «عدم»؛ آن جا که گفته است: «و ان لم یقرن بها شرط لا حصول عله ولا عدمها بقی له فی ذاته الامرالثالث وهو الامکان فیکون باعتبار ذاته الشیء الذی لا یجب ولا یمتنع.»(۳)

از آن جا که شیخ از واجب الوجود به «حق بالذات» تعبیر کرده است، به دست می آید که ممکن الوجود باطل بالذات است و اگر به وجود و حقیقت متصف گردد، از طرف غیر اوست، نه از ذاتش و او در وجود و همه کمالات، وابسته به غیر است.

ص:۸۴

۱- (۱) .non-existent.

۲- (۲) النجاه، ص ۵۴۶.

۳- (۳) الاشارات والتنبیهات، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

هم چنین شیخ در دانشنامه علائی، بیان جامعی درباره تعریف و بیان مفهوم ممکن دارد و گفته است: «ممکن» آن است که وقتی به خودش نگری، بی هیچ شرطی، نه واجب و نه ممتنع است.(۱)

شیخ در سایر تألیفاتش نظیر مبدأ و معاد(۲) و الهیات شفا نیز همین کلام را درباره ممکن الوجود دارد و گفته است: «ممکن الوجود معلول است و به ذات خود در «وجود» و «عدم» محتاج به علت است.»(۳)

به طور کلی بنابر بیان ابن سینا، امکان، آن است که وجودش به ذات خود نه ممتنع است و نه واجب؛ زیرا اگر ممتنع بود، به تحقق علت و غیر، موجود نمی شد و اگر واجب می بود، می بایست که به خودی خود، واجب می بود؛ درحالی که خودی خود، وجود ندارد؛ بلکه وجودش به سبب غیر و علّت غیر خودش است.

چهارم) واجب الوجود

واجب الوجود آن است که وجود برای آن ضروری است؛ به گونه ای که اگر غیر موجود فرض شود، محال لازم می آید.

ابن سینا در کتاب نجات، واجب را این گونه تعریف کرده است:

فصل بیان معنی الواجب ومعانی الممکن؛ ان الواجب الوجود، هو الوجود الذی متی فرض غیر موجود عرض منه محال....(۴)

به گفتهْ شیخ، واجب الوجود، وجودی است که اگر غیر موجود فرض

۱- (۱) دانشنامه علایی، ص ۶۵ و ۶۶.

۲- (۲) کلام شیخ در مبدأ و معاد چنین است: «و انّ الممکن الوجود هو الذی متی فرض غیر موجود او موجود لم یعرض منه محال» (مبدأ و معاد، مقاله اول، ص ۲).

۳- (۳) شفا (الهیات ۱)، ص ۳۶ و ۳۷.

۴- (۴) النجاه، ص ۵۴۶.

شود، محال لازم می آید. در تعریف واجب الوجود نیز افزوده است که واجب الوجود، ضروری الوجود است.

شیخ در اشارات به حسب حصر عقلی، موجودات را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم کرده است و در آن جا نیز واجب را موجودی دانسته است که وجود به حسب ذاتش، بدون توجه به غیر، برای او واجب باشد. سپس شیخ به حسب حصر عقلی نتیجه می گیرد که: هر موجودی یا واجب الوجود بالذات است یا ممکن الوجود بالذات.(۱)

شیخ از واجب الوجود تعبیر به «حق بالذات» کرده است. بنابراین، ممکن الوجود همان طور که ذکر شد، بذاته باطل است و اگر به وجود و حقیقت متصف گردد، از طرف غیر اوست، نه از ذاتش. واجب الوجود بی نیاز از غیر است.

شیخ در دانشنامه علائی بیان جامعی درباره تعریف و بیان مفهوم واجب الوجود دارد و واجب الوجود را آن دانسته که هستی وی، به خود واجب است(۲).

ص:۸۶

۱- (۱) «فکل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممکن الوجود» (الاشارات والتنبیهات، ص ۲۶۶ و ۲۶۷).

۲- (۲) بیان شیخ در دانشامه علایی چنین است: «هرچه ورای هستی وی به خود واجب است یا نیست؟ و هر چه هستی وی به خود واجب نیست به خود یا ممتنع است یا ممکن؟ و هرچه به خود ممتنع بود، نشاید که هرگز موجود بود؛ چنان که بیشتر اشاراتی کرده آمد به وی. پس باید که به خود ممکن بود و به شرط بودن علت واجب بود و به شرط آن که علت نیست ممتنع بود و خود وی چیزی دیگر است و شرط بودن علت یا شرط نابودن علت چیز دیگر و چون به خود وی اندر نگری، بی هیچ شرط، نه واجب و نه ممتنع و چون شرط حاصل شدن علت، سبب موجب وی گیری، واجب شود و چون شرط ناحاصل شدن علت سبب وی گیری، ممتنع شود؛ چنان که اگر اندر چهار نگری، بی شرطی، طبع ورای ممتنع نیابی، و اگر ممتنع بودی، هرگز نبودی. پس اگر اندر چهار نگری، به شرط دو دو، حاصل شدن واجب شود، ولکن اگر اندر چهار نگری به شرط دو دو حاصل ناشدن ممتنع بود. پس هرچه ورای وجود بود و وجودی واجب نبود به خود، به خود ممکن و ممکن الوجود بود، به خود ناممکن الوجود بود به غیر... (دانشنامه علایی، ص ۶۵ و ۶۶.»

وی در سایر تألیفاتش نظیر مبدأ و معاد(۱) و الهیات شفا نیز همین کلام را درباره واجب الوجود گفته است: «واجب الوجود علت ندارد. واجب الوجود در وجودش وابسته و متکی به غیر نیست.»(۲)

به طور کلی به بیان ابن سینا، واجب (واجب الوجود بالذات) آن است که وجودش به ذات خودش واجب است.

پنجم) واجب الوجود بالذات و بالغیر

شیخ پس از تعریف و توضیح واجب الوجود، آن را به «واجب الوجود بالذات» و «واجب الوجود بالغیر» تقسیم کرده و گفته است:

«ثم ان واجب الوجود قد یکون بذاته و قد لایکون بذاته فهو الذی لذاته لا لشیء آخر أی شیء کان، صار محالاً فرض عدمه... وکل ما هو واجب الوجود بغیره فإنّه ممکن الوجود بذاته...»؛ یعنی واجب الوجود گاه به حسب وجود و ذات خودش واجب است و گاهی چنین نیست. واجب الوجود بالذات آن است که وجودش به جهت ذات خودش است، نه به جهت چیز دیگر و اگر وجودش به جهت چیز دیگر (هرچه که باشد) واجب باشد، محال لازم می آید و از وجودش، عدم آن فرض می گردد. واجب الوجود غیر بالذات آن است که وجودش واجب است به جهت فرض وجود دیگر؛

۱- (۱) کلام شیخ در مبدأ و معاد چنین است: «انّ واجب الوجود هو الموجود الذی متی فرض غیر موجود عرض منه محال...» (مبدأ و معاد، مقاله اول، ص ۲. (

۲- (۲) شفا (الهیات ۱)، ص ۳۶ و ۳۷.

نظیر عـدد چهـار، که واجب الوجـود بالـذات نیست؛ بلکه بـا فرض عـدد دو دو، وجـودش واجب است. در واقع واجب الوجود بـالغیر، همـان ممکـن الوجـود است که به جهت وجود علت، تحقـق یـافته و وجـودش ضـروری شـده است و از این رو ممکن الوجود بالذات است که وجوب و ضـرورت وجودش به دلیل نسـبت و وابسـتگی(۱) به غیر است و اعتبـار نسـبت و اضافه، غیر اعتبار خود شیء است(۲) ؛ چنان که شیخ نظیر همین مطلب را در دانشنامه علائی نیز یادآوری کرده و گفته است:

«ممکنی به خود هرگز نشود که نه از سـببی آمده است؛ پس ممکنیتش از علت باید که بشود، تا واجب شود که به بود از علت و آن، آن بود که پیوند وی با علت تمام شود»(۳).

بنـابراین، واجب الوجود بـالغیر، همـان ممکن الوجود بالـذات است که به وسـیله قرین شـدن با علت، واجب گردیـده است. در واقع، هر واجب الوجود بـالغیر، ممکن الوجود بالـذات است و هر ممکن الوجـود بالـذات، اگر وجـودش محقـق شود، واجب الوجود بالغیر است.(۴)

ویژگی های واجب الوجود و ممکن الوجود: واجب الوجود و ممکن الوجود، خصوصـیات و حالاتی دارنـد که دانسـتن آنها به شناخت واجب الوجود و ممکن الوجود و نیز برای درک بهتر برهان صـدیقین مفید است؛ زیرا به عنوان اسـباب و مبادی برهان مورد توجه است(۵) و حتی به گفته شیخ، شناخت واجب، ممکن و ممتنع با تعریف منطقی و

۱- (۱) . dependence.

۲- (۲) النجاه، ص ۵۴۶ و ۵۴۷.

۳- (۳) دانشنامه علایی، ص ۶۶.

۴- (۴) النجاه، ص ۵۴۸.

۵- (۵) ر. ک: مهدی نراقی، شرح الهیات من کتاب الشفا، ج ۲، ص ۴۶۲.

حقیقی، چه بسا دشوار است؛ زیرا آن چه که ممکن است در تعریف آنها گفته بشود، چیزی جز دور نخواهد بود؛ مثل این که اگر بخواهد ممتنع را تعریف بکند، در تعریف آن گفته می شود: ممتنع آن است که امکان ندارد این که باشد یا ممتنع آن است که واجب است نباشد. واجب را اگر بخواهد تعریف کند می گوید: واجب آن است که ممتنع و محال است این که نباشد، یا ممکن نیست که نباشد. یا مثلاً در تعریف ممکن گفته می شود: ممکن آن است که بودن و نبودن او امتناع ندارد، یا ممکن آن است که واجب نیست باشد یا نباشد. همه اینها به روشنی چیزی جز دَور نیست.(۱) از این رو برای شناخت واجب و امکان، شناخت خصوصیات آنها لازم است؛ چنان که شیخ پیش از تقریر برهان، خصوصیات آن دو را بیان کرده است و در این جا به پاره ای از آنها از دیدگاه شیخ اشاره می کنیم:

خصوصیات واجب الوجود: خصوصیات واجب الوجود از دیدگاه ابن سینا را می توان به قرار ذیل بر شمرد:

۱. واجب الوجود، ضروری الوجود است و نمی شود ضرورت آن را انکار کرد؛ زیرا «الشیء، مالم یجب لم یوجد.» و واجب الوجود بذاته ضروری است و با قطع نظر از هر امر دیگر اقتضای وجود را دارد.(۲)

۲. واجب الوجود بالذات، علت ندارد؛ زیرا اگر علت داشته باشد، وجود و تحققش به واسطه علت خواهد بود و در این فرض، نمی تواند واجب الوجود بالذات باشد؛ زیرا هرچیزی که وجودش به وسیله علتی

۱- (۱) ر. ک: الهیات شفا، فصل پنجم، مقاله اول، ص ۳۵ و ۳۶.

۲- (۲) ضرورت و ثبوت وجود برای واجب الوجود بالذات ضرورت ازلی است و آن ضرورت ثبوت محمول برای موضوع به مقتضای ذات موضوع با قطع نظر از هرگونه قید و شرطی؛ مثل این قضیه: «الواجب موجود بالضروره.» نهایه الحکمه، ص ۵۷.

باشد و بدون در نظر گرفتن علت و بذاته اعتبار گردد، وجودش ضروری نمی گردد و هر چیزی که بذاته و بدون در نظر گرفتن غیر در نظر گرفته شود و وجود برای او ضروری و واجب نباشد، نمی تواند واجب الوجود بالذات باشد. از این رو واجب الوجود بالذات علت ندارد.(۱)

۳. واجب الوجود بالذات، واجب الوجود بالغیر نیست؛ زیرا اگر او واجب الوجود بالغیر باشد، پس بدون وجود غیر نیز محقق نمی شود و هرچیزی که وجودش بدون وجود غیر، قابل تحقق نباشد، واجب بالذات نیست.

۴. شیء واحد نمی تواند هم واجب الوجود بالذات باشد و هم واجب الوجود بالغیر؛ به این دلیل که اگر ما غیر را برداریم یا آن را اعتبار نکنیم، وجوب وجود از دوحال بیرون نیست: یا وجوب وجودش به حالت خویش باقی می ماند، که در این فرض، وجوب وجود او بالغیر نیست، یا وجوب وجودش بر حالت خویش باقی نمی ماند، پس وجوب وجودش به ذات او نیست و به این دلیل نمی شود شیء واحد، هم واجب الوجود بالذات و هم واجب الوجود بالغیر باشد.

۵. واجب الوجود بالذات با هیچ واجب الوجود مفروض دیگری تکافؤ وجودی ندارد؛ به گونه ای که در وجوب وجود، مساوی و متلازم باشند(۲) و

۱- (۱) صدرالمتألهین برای این که واجب الوجود علت ندارد، دلیل دیگری ذکر کرده و آن این که: اگر واجب الوجود بالذات علت داشته باشد، لازم می آید که شیء واحد، هم واجب الوجود بالذات باشد و هم واجب الوجود بالغیر، و واجب الوجود بالغیر ممکن الوجود بالذات است و این اجتماع نقیضین است؛ زیرا نمی شود یک شیء بذاته، هم وجود برایش ضروری باشد (تا واجب الوجود بالذات باشد) و هم بذاته ضروری نباشد و باید علتی داشته باشد، تا واجب بالغیر باشد. (محمد تقی مصباح یزدی، شرح الهیات شفا، ج ۱، ص ۳۱۵).

۲- (۲) مرحوم خوانساری در توضیح کلام شیخ، دو تفسیر از وجود متکافئ ارائه داده است: یکی این که هر کدام از آن دو واجب مفروض، بذاته واجب الوجود باشد، بدون این که برای دیگری علت باشد، ولی در عین حال، وجود یکی بدون دیگری محال باشد. دوم این که در تکافؤ دو واجب مفروض، علت بودن یکی را برای دیگری در نظر نگیریم و به تلازم میان آن دو اکتفا کنیم؛ اعم از این که بین آن دو علیت باشد یا نباشد. (نراقی، شرح الهیات، ص ۴۶۵ و ۴۶۶).

این واجب الوجود با آن و آن همراه این، موجود باشند درحالی که یکی معلول دیگری نباشد؛ بلکه هردو در ضرورت وجود، متکافئ و هم سنگ باشند. شیخ دلیل آن را چنین ذکر کرده است: اگر ذات آن دو واجب مفروض را بدون ذات دیگر در نظر بگیریم، با در نظر گرفتن ذاتش به تنهایی، یا واجب بالذات است یا نیست. اگر بالذات واجب باشد، از دو حال بیرون نیست: یا علاوه بر وجوب بذاته، وجوب دیگری به جهت واجب الوجود دومی افزوده می شود یا نمی شود. اگر وجوب دومی افزوده شود، لازمه اش این است که شیء واحد، هم واجب بالذات باشد و هم واجب لاجل الغیر و این محال است؛ چنان که پیش از این نیز بحث شد. اگر وجوب دیگر افزوده نشود، در این صورت لزومی ندارد که وجود او تابع وجود دیگری باشد و لازم خواهد بود که هیچ رابطه ذاتی میان آن دو واجب محقق نباشد، تا لازم بیاید که اگر یکی موجود شد، دیگری هم موجود بشود.(1)

۶. حقیقت واجب الوجود بالذات، نمی تواند مشترک باشد؛ یعنی هیچ چیز نمی تواند در حقیقت و در صفات خاصه واجب الوجود با او مشترک باشد.

۷. واجب الوجود بالذات، از تمام جهاتش واجب الوجود است؛ وگرنه اگر از یک جهت، واجب الوجود و از جهت دیگر ممکن الوجود باشد،

۱- (۱) برای مطالعه بیشتر ر. ک: شفا، ص ۳۹ و ۴۰.

لازم می آید که همان جهت واحد، هم برای واجب الوجود باشد و هم نباشد و هرکدام از آنها تعلق به علتی داشته باشد و در نهایت لازم می آید که ذات واجب الوجود از نظر وجودی به دو علت تعلق داشته باشد، و در این صورت، واجب الوجود به طور مطلق واجب الوجود بذاته نیست.(۱)

۸. واجب الوجود بالذات خیر محض و کمال محض است.

۹. واجب الوجود بالذات، حق محض است؛ زیرا حقیقت هر چیزی، خصوصیت وجودی آن شیء است که برای او ثابت است و در این صورت، هیچ حقی به اندازه واجب الوجود بالذات نیست.

۱۰. نوع واجب الوجود، قابل حمل بر کثیرین نیست؛ زیرا واجب الوجود نه مثل دارد و نه ضدّ.(۲)

۱۱. واجب الوجود بسیط است و بساطت آن اقتضا دارد که واجب الوجود باید ذات واحد باشد و منزه از هرگونه اجزاء؛ اعم از اجزای کمی و حدی یا غیر آنها. شیخ دلیل وحدانیت واجب الوجود را ذکر کرده و گفته است: «اگر ذات واجب الوجود واحد نباشد، باید واجب الوجودهای متعدد وجود داشته باشد و این واجب الوجودهای متعدد، در امری که حقیقت آنها را می سازد، یا اختلاف دارد یا ندارد.» شیخ شقوق مسئله را به تفصیل در شفا بررسی کرده و فساد و بطلان آنها را اثبات نموده و به این نتیجه رسیده است: «فاذن واجب الوجود واحد بالکلیه(۳) لیس کأنواع تحت جنسین و واحد بالعدد لیس کأشخاص تحت نوع

۱- (۱) مبدأ و معاد، ص ۶.

۲- (۲) النجاه، ص ۵۴۶-۵۵۷ و شفا، ص ۳۷-۵۳.

۳- (۳) بعضی نسخ به جای «بالکلیه»، «بالکلمه» دارد. مرحوم نراقی در شرحش واژهٔ «بالکلمه» را ذکر کرده و آن را به حقیقتی معنا کرده که از جنس و فصل ترکیب نیافته است و هویتی خوانده است که اسمش مسمای دیگری ندارد و در مفهوم اسمی آن، هویت مماثلی وجود ندارد. (نراقی، شرح الهیات، ص ۶۳۴ و ۶۳۵).

بل معنی شرح اسمه له فقط و وجوده غیر مشترک فیه؛ یعنی واجب الوجود به تمام معنا واحد است، نه همانند انواع که تحت دو جنس قرار داشته باشد. او واحد بالعدد است(۱) ، ولی نه مثل اشخاصی که تحت یک نوع است؛ بلکه معنا و حقیقتی است شرح الاسمی برای آن که مخصوص ذات اوست و وجودش اشتراک پذیر نیست.(۲)

۱۲. واجب الوجود تام الوجود است؛ زیرا نوعیت او خاص خود اوست و خارج از ذات او نیست و یکی از وجوه واحد بودنش، تام بودن آن است و واحد بودن آن به دلیل تمامیت وجود آن است و کمال حقیقت ذات او، به تمامیت اوست که خاص ذات اوست.(۳)

۱۳. وقتی واجب الوجود بالذات، واحد و بسیط و تام بود، پس دو چیز

ص:۹۳

۱- (۱) منظور شیخ از واحد بالعدد، آن چه که در زبان فلاسفه به کار رفته نیست، تا بگوییم وحدت بالعدد، یعنی وحدتی که قابل کثرت نباشد؛ بلکه منظور او واحد شخصی است؛ چنان که صدرالمتألهین در تعلیقات، واحد بالعدد را به «واحد شخصی» معنا کرده است (تعلیقات، ص ۳۵)، و وحدت عددی نیز بر دو قسم است: وحدتی که امکان فرض دومی دارد، و وحدتی که فرض امکان دومی ندارد. از قسم اول تعبیر به «وحدت عددی» و از قسم دوم تعبیر به «وحدت حقه» می شود. مراد شیخ از وحدت بالعدد، همان وحدت حقه است (مصباح یزدی، شرح الهیات شفا، ص ۳۹۲).

۲- (۲) ر. ک: شفا، ص ۴۳-۴۷.

۳- (۳) نص عبارت شیخ درباره تام بودن واجب الوجود در النجاه چنین است: «وأیضاً فهو تام الوجود لأنّ نوعه له فقط، فلیس من نوعه شیء خارج عنه. و أحد وجوه الواحد أن یکون تاماً، فانّ الکثیر والزائد لا یکونان واحدین. فهو واحد من جهه تمامیه وجوده، و واحد من جهه انّ حدّه له، و واحد من جهه انه لا ینقسم لا بالکم و لا بالمبادی المقومه له، ولا بالأجزاء الحد. و واحد من جهه ان لکلّ شیء وحده تخصه، و بها کمال حقیقته الذاتیه....» (النجاه، ص ۵۵۶ و ۵۵۷) .

نمی تواند واجب الوجود باشد و هر دو در وجوب وجود، مشترک باشند. شیخ پس از بیان دلیل آن، که به تفصیل در «نجات» ذکر کرده، نتیجه می گیرد که نمی شود وجوب وجود میان دو چیز مشترک باشد؛ زیرا واجب الوجود، واحد است؛ ولی نه فقط در نوع و نه فقط در عدد و نه به عدد، و نه در عدم انقسام و نه فقط در تمامیت؛ بلکه واحد بودن او در این است که وجود او برای غیرش نیست، هرچند که از جنس او نباشد.(۱)

شیخ پس از شمردن خواص واجب الوجود، در شفا گفته است: «فهذه الخواص التی یختص بها واجب الوجود(۲) ؛ آن چه گفته شد، ویژگی ها و خصوصیات ویژه واجب الوجود است.»(۳)

خصوصیات ممکن الوجود: با شناخت خصوصیات واجب الوجود، به خصوصیات ممکن الوجود نیز پی می بریم؛ چنان که شیخ در شفا پس از بر شمردن ویژگی های واجب الوجود، آن را متذکر شده است. ایشان در سایر تألیفاتشان نظیر نجات و مبدأ و معاد نیز ویژگی های ممکن الوجود را بر شمرده است که پاره ای از آنها به اختصار ذکر می گردد:

۱. در ممکن الوجود به هیچ وجه - نه در جانب «عدم» و نه در جانب «وجود» - ضرورت وجود ندارد و ذاتش نه اقتضای «عدم» را دارد و نه اقتضای «وجود.»

۲. «وجود» و «عدم» هر ممکن الوجود بالذاتی، نیازمند به علت است و

۱- (۱) «فقد ظهر انه لایمکن أن یکون وجوب الوجود مشترکا فیه... فاذا واجب الوجود واحد لا بالنوع فقط أو بالعدد، أو عدم الانقسام، أو التمام فقط بل فی ان، وجوده لیس لغیره و ان لم یکن من جنسه.» (النجاه، ص ۵۶۶ و ۵۵۷-۵۶۶).

۲- (۲) شفا، ص ۴۷.

۳- (۳) برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ ویژگی های واجب الوجود ر. ک: مبدأ و معاد، ص ۲-۳۱.

بالضـروره محتاج چیز دیگری است که او را بالفعل موجود کنـد. هر ممکن الوجود، دائماً به اعتبار ذاتش ممکن الوجود است؛ زیرا همـان سـان که گفته شـد، ممکن به اعتبـار ذاتش، نه اقتضـای «وجـود» را دارد و نه اقتضـای «عـدم» را و هر دو جـانب او، نیازمند علت خارج از ذات اوست و این نیاز ذاتی، برای او همیشه ثابت است؛ هم در حال «عدم» و هم در حال «وجود.»

۳. هر واجب الوجود بـالغیر، همان ممکن الوجود بالـذات است؛ زیرا هر چیزی که وجوبِ وجودش، به جهت غیر ذاتش باشـد، این وجوب به جهت نسبت و اضـافه ای است که میـان خود و میان آن چیزی که به جهت او وجودش وجوب پیـدا کرده، قرار دارد. افزون بر آن این که وجوبِ وجودِ شیء ممکن، به اعتبار همین نسبت است.

۴. هر ممکن الوجـود بـذاته، اگر وجـودش محقـق بشود، واجب الوجود بـالغیر است؛ زیرا وجودی که محقق شـده، از دو حـال بیرون نیسـت: یـا به سـبب ذات خـودش است که در این صـورت، آن ذات، واجب الوجـود می شـود، نه ممکن الوجـود و اگر وجوبش به جهت سبب غیر ذات محقق شود، واجب الوجود بالغیر می شود.

۵. ممکن الوجود بذاته، خیر محض نیست؛ زیرا ذات ممکن الوجود به سبب خودش واجب الوجود نیست و ذاتش «عدم» را نیز متحمل می شود و هرچه که به گونه ای متحمل «عدم» می گردد، از جمیع جهات خالی از شرّ و نقصان نیست.(۱)

۶. هر چیزی که به طـور دائمی واجب الوجود بـالغیر است، بسـیط الحقیقه نمی باشـد؛ نظیر ممکنـاتی که وجودشـان همیشـگی است، مثل مجردات تام که

ص:۹۵

۱- (۱) النجاه، ص ۵۴۴-۵۴۷.

در آنها نیز نوعی ترکیب متصور است؛ چون دارای دو حیثیت است: حیثیتی که مربوط به ذات خودشان است که حیثیت امکانی و ماهیتی آنهاست و حیثیتی که از غیر برای آنها ثابت شده که وجوب وجود آنها باشد. عقل می تواند آنها را به دو حیثیت ماهیت و وجود تحلیل کند.(۱)

بنابراین تنها واجب الوجود بالذات بسیطالحقیقه به معنای واقعی کلمه است و از هرگونه ترکیب، حتی از ترکیب ماهیت و وجود منزه و پیراسته است.(۲)

ششم) علت و معلول

ابن سینا واجب الوجود را از راه وجود و تردید آن میان واجب الوجود و ممکن الوجود اثبات کرد و گفت: ممکن الوجود منتهی به واجب الوجود می گردد.

این که ممکن الوجود منتهی به واجب الوجود می شود، مبتنی بر اصل علت و معلول است. ممکن الوجود، هم از جانب «عدم» و هم از جانب وجود، محتاج علت است؛ چنان که در خصوصیات ممکن الوجود بیان شد و شیخ در موارد بسیاری از جمله در مبدأ و معاد(۳) و شفا(۴) آن را توضیح داده است.

قانون علیت و معلولیت، از قوانین مهم فلسفی و جزء مهم ترین

۱- (۱) ر. ک: شفا، ص ۴۷.
۲- (۲) ر. ک: مصباح یزدی، شرح الهیات شفا، ص ۳۹۶.
۳- (۳) کلام شیخ در مبدأ و معاد چنین است: «ان واجب الوجود هو الموجود الذی متی فرض غیر موجود عرض منه محال، و ان الممکن الوجود هو الذی متی فرض غیر موجود او موجود لم یعرض منه محال» (مبدأ و معاد، مقاله اول، ص ۲).
۴- (۴) شفا (الهیات ۱)، تحقیق الاب قنواتی، سعید زید، ص ۳۶ و ۳۷.

پایه های کلی قواعد علوم است(۱). این قاعده در برهان صدیقین که شیخ آن را تقریر کرده نیز نقش عمده ای دارد. مطابق این قاعده، وجودی که احراز شده است، اگر واجب الوجود باشد، مطلوب ما ثابت است و اگر ممکن الوجود باشد، معلول است و در وجود و عدمش محتاج به علت و چون دَور و نیز سلسله علل نامتناهی محال و باطل است، می بایست به علت غیر معلول منتهی بشود؛ علتی که معلول نیست؛ بلکه واجب الوجود بالذات است.

هفتم) بطلان دور و تسلسل

شیخ در اشارات و تنبیهات(۲) و نیز در نجات(۳)، مبدأ و معاد(۴) و عیون الحکمه(۵) ، در تقریر برهان صدیقین به توضیحات مقدماتی پرداخته که بطلان دور و تسلسل، یکی از آن مقدمات می باشد.

بطلان دَور و تسلسل، همانند علت و معلول از مقدمات مهم برهان صدیقین شیخ و قسمی از برهان کاملاً مبتنی بر بطلان دور و تسلسل است. از این رو شیخ کوشیده است تا بطلان دور و تسلسل را با براهین و ادله متقن اثبات کند.

بطلان تسلسل: «تسلسل»(۶) آن است که سلسله علل و معلول، تا بی نهایت ادامه یابد؛ به گونه ای که هرگز به نخستین علت منتهی نشود؛

۱- (۱) ر. ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۱۴.

۲- (۲) ر. ک: الاشارات و التنبیهات، ص ۲۶۷-۲۶۹.

۳- (۳) ر. ک: النجاه، ص ۵۶۷ و ۵۶۸.

۴- (۴) ر. ک: المبدأ و المعاد، ص ۲۲ و ۲۳.

۵- (۵) عیون الحکمه، ص ۵۵.

۶- (۶) . infinite regress.

مثـل این که وجود «الف» بالفعل، معلول وجود «ب» بالفعل باشـد و هم چنین «ب» معلول «ج» و «ج» معلول «د» و... تا بی نهایت ادامه یابـد. چنین چیزی محال است و بطلان آن روشن و بـدیهی است. برای بطلان آن دلایلی اقامه شـده که به چنـد مورد آن اشاره می گردد:

۱. برهـان اسـد و اخصـر: اگر تسـلسل در علل، محال نباشـد، لازم می آیـد که هیـچ موجودی محقق نشود؛ حال آن که موجود محقق است. بیان ملازمه با ذکر این مثال روشن می شود: عده ای به دنبال هم ایستاده اند تا حرکتی را آغاز کنند، ولی حرکت نفر «الف»، متوقف به حرکت نفر «ب» و حرکت نفر «ب» متوقف به حرکت نفر «ج» و اگر تـا بی نهـایت ادامه یابـد و به جـایی منتهی نگردد، هرگز حرکتی در این سلسله به وجود نمی آید.

تسلسل در علل نیز چنین حکمی را دارد؛ به این معنا که اگر سلسله ای از علت و معلول ها را در نظر بگیریم و بگوییم هر حلقه ای از آنها متوقف بر وجود حلقه پیش از خود است، تا حلقه پیشـینی موجود نشود، حلقه پسینی، موجود نمی شود، اگر هریک از حلقه ها و سلسـله های نامتناهی، در تحقق خود نیازمند وجود بالفعل سلسله پیش از خود باشد، مجموع آنها نیز چنین است و کـل مجموعه بـدون تحقق وجود پیش از خود، محقق نمی شود؛ پس بایـد وجود پیشـین بالفعـل موجود باشـد و مسـتقل و قائم بالذات نیز باشد. بدین سان سلسله و مجموعه علل و معلولات می بایست، به موجود قائم بالذات که معلول چیزی نباشد، منتهی شود. از این برهـان که نخستین بـار آن را فـارابی و پس از آن، دیگران مطرح کرده انـد، تعبیر به «برهـان اسـد و اخصـر» شـده است(۱).

ص:۹۸

۱- (۱) عیون الحکمه، ص ۵۵.

۲. برهـان وسـط و طرف: یکی از براهین بطلان تسـلسل، برهـان وسط و طرف است؛ به این معنا که در سلسـله علل غیرمتناهیه، هریکٔ از سلسـله ها، نسـبت به سلسله پیش از خود، معلول و نسبت به سلسله بعد از خود، علت است و چنین چیزی وسط است. اگر سلسـله علل و معلول، منتهی به علت غیر معلول، مسـتقل و قائم بالـذات نگردد، وسـطی است که هیچ طرفی ندارد و از این که هر وسطی باید طرف داشته باشد، طبق این برهان، تسلسل در علل باطل است؛ چون مستلزم وجود وسط بدون طرف است.

به تعبیر دیگر، در سلسـله علل و معلولات، آن چه که هم معلول و هم علت است، بالضروره وسط دو طرف است؛ زیرا از حیثی که معلول است، دارای علت است و از حیثی که علت است، دارای معلول است. اگر این سلسـله غیرمتناهی باشد، لازم می آید که سلسـله غیرمتناهی، هم معلول و هم علت باشـد؛ پس وسط است و از این که منتهی به علت غیر معلول و قائم بالذات نیست، طرف ندارد و وسط بدون طرف، محال و باطل است.

شیخ الرئیس این برهان را برای ابطال تسلسل در شفا به تفصیل تقریر کرده است:

اگر معلولی را فرض کنیم که دارای علت است و علت آن نیز علـتی داشـته باشـد، محـال است که هر علتی تـا بی نهـایت علت داشـته باشـد. به این دلیـل که اگر معلول و علتش و علتِ علتش، بعضـی از آنها نسـبت به بعضـی دیگر ملاحظه و مقایسه شود، علت العلـل، علت نخسـتین بوده و علت مطلقه برای هر دو مورد (معلول و علت معلول) می باشـد و هر دو مورد نسـبت به علت العلل، معلول به حساب می آید؛ با این تفاوت که یکی با واسطه و دیگری بدون واسطه، معلول علت نخستین است؛ ولی هر دو در این جهت

یکسانند که علت اولی(۱) و مطلقه نیستند؛ نه اخیر (که همان معلول است) و نه متوسط (که همان علت معلول است)؛ زیرا متوسط، علتی است که مماس و همراه معلول است و از این رو تنها برای یک شیء علت است و معلول نیز هرگز برای چیزی علت نیست. (بنابراین در سلسله علل و

معلول سه چیز داریم یکی معلول آن که طرف معلول است و دومی علت العلل، یعنی علت مطلقه و علت نخستین و سومی علت معلول، یعنی علت متوسط و آن که هم علت و هم معلول است.

هریک از این، سه ویژگی ای به این شرح دارند: خاصیت طرف معلول (اولی = معلول فقط) این است که فقط معلول است و برای چیز دیگری علت نیست. خاصیت طرف آخر (دومی = علت العلل و علت مطلقه) این است که تنها علت است؛ علت برای تمام علت ها و معلول ها؛ به جز این که برای خود علت نیست. خاصیت متوسط (سومی = متوسط) این است که علت برای طرفی و معلول برای طرف دیگر است یعنی از یک جهت علت و از جهت دیگر معلول است.

سومی که در وسط سلسله قرار گرفته، فرق نمی کند یکی یا بیشتر از یکی باشد. اگر از یکی بیشتر باشد، فرق ندارد که ترتیب سلسله، متناهی باشد یا غیرمتناهی. اگر ترتیب سلسله کثیره، متناهی باشد، همه آن چه که در میان دو طرف ابتدا و انتهای سلسله قرار گرفته، نسبت به آن دو در حکم و خاصیت واحدی هستند و همه آنها نسبت به ابتدا و انتهای سلسله وسط و میانه به شمار می روند. همین طور در فرضی که سلسلهْ کثیره غیرمتناهی باشد و منتهی به طرفی نگردد. در این فرض نیز تمام طرف های غیرمتناهی در داشتن خاصیت واسطه و میانه، مشترک هستند؛

۱- (۱) . First Cause.

به این دلیل که هر سلسله ای را که در نظر بگیری، علت برای وجود معلول دیگری است؛ درحالی که خودش نیز معلول است؛ زیرا روی هرکدام که انگشت بگذاری، معلول است. این روند هرچند تا بی نهایت پیش برود، کل سلسله، معلولی بیش نیست و چنین چیزی هرگز جایز نیست که همه سلسله علل و معلول که در وسط قرار گرفته اند، بدون

علت غیر معلوله (علت نخستین) موجود باشد؛ به این دلیل که تمام سلسلهْ غیرمتناهی، واسطه و میانه ای است که هرگز طرفی ندارد و چنین چیزی محال است.(۱)

شیخ در اشارات نیز برای بطلان دور و تسلسل به برهان وسط و طرف اشاره کرده و گفته است: «هر جمله ای که از سلسلهْ علل و معلولات به طور متوالی و به دنبال هم ترتیب یافته باشد و در آن جمله، علت، غیر معلول باشد، چنین علت غیر معلولی، طرف و در کنار جمله مترتبه قرار دارد؛ زیرا اگر در وسط سلسله باشد، معلول است.»(۲)

۳. بیان شیخ در مبدأ و معاد برای بطلان تسلسل در علل: شیخ در مبدأ و معاد بیان مفصلی در ابطال تسلسل در علل دارد که فشرده آن چنین است:

امکان ندارد که در زمان واحد، همه ممکن بالذات ها دارای علل ممکن بالذات تا بی نهایت باشند؛ زیرا این از دو حال خارج نیست: یا همه آنها با هم موجودند یا با هم وجود ندارند؟ اگر همه باهم موجود نباشند، در این صورت غیرمتناهی در زمان واحد نیست؛ بلکه پیش از دیگری یا بعد از دیگری است، که ما نیز آن را می پذیریم. و اگر همه با

۱- (۱) ر. ک: الهیات شفا، ص ۳۲۷-۳۲۹).

۲- (۲) «کل جمله مترتبه من علل و معلولات علی الولاء و فیها عله غیر معلوله، فهی طرف؛ لأنّها إن کانت وسطاً فهی معلوله» (الاشارات و التنبیهات، ص ۲۶۹).

هم موجود باشند و هیچ واجب الوجودی در میان آنها نباشد، این نیز از دو حال بیرون نیست: یا تمام این سلسله از حیثی که مجموعه است، یا واجب الوجود بالذات است، یا ممکن الوجود بالذات. اگر بذاته واجب الوجود باشد، در عین حالی که هر سلسله و یک یک آنها ممکن الوجودند، در این صورت لازم می آید که واجب الوجود متقوم به

ممکن الوجود باشد، چنین چیزی محال است. اما اگر ممکن الوجود بذاته باشد، پس کل سلسله و تمام مجموعه در تحقق وجودشان نیازمند به چیزی است که به آنها افاده وجود بکند که آن نیز از دو حال بیرون نیست: یا در خارج از مجموعه قرار دارد یا در داخل آنها. اگر در داخل آنها باشد، نیز از دو حال بیرون نیست: یا تمام اجزای آنها واجب الوجود است، درحالی که تمام اجزای سلسله، ممکن الوجود بود و این چیزی جز خُلف نیست، یا او ممکن الوجود است و در این فرض، او علت برای تمام مجموعه و نیز علت وجود خود است؛ زیرا خودش نیز جزئی از تمام مجموعه و سلسله ای از مجموع سلسله هاست و آن چه که خودش در ایجاد خودش کافی باشد، واجب الوجود است؛ حال آن که او واجب الوجود نیست و این نیز خُلف است.

پس تنها این قسم باقی می ماند که او خارج از تمام مجموعه باشد و نمی تواند علتی ممکن الوجود باشد؛ به این دلیل که ما همه عللی را که ممکن الوجود است، در این مجموعه قرار دادیم؛ پس او خارج از مجموعه قرار دارد و واجب الوجود بالذات است. بدین سان سلسله ممکنات (علل و معلول) همگی منتهی به علتی گردید که آن، واجب الوجود بالذات است(۱).

ص:۱۰۲

۱- (۱) مبدأ و معاد، ص ۲۲ و ۲۳.

شیخ مشابه این تقریر را در اشارات نیز دارد و اقسام مختلف آن را بررسی کرده و گفته است: در زمان واحد امکان ندارد که هر ممکن بالذاتی، تا بی نهایت علت ممکن بالذات داشته باشد؛ به این دلیل که همه آنها یا با هم موجودند یا با هم موجود نیستند. اگر با هم موجود نباشند، در این صورت غیرمتناهی در زمان واحد نیستند؛ بلکه یکی پیش از

دیگری قرار دارد.

ولی اگر با هم موجود باشند و واجب الوجود در آنها نباشد، از دو حال بیرون نیست: یا مجموعه جمله و سلسله - متناهی یا غیرمتناهی - واجب الوجود بالذات است و یا ممکن الوجود بالذات.

اگر واجب الوجود بالذات باشد، ولی تمام واحدهای مجموعه ممکن باشد، در این صورت لازم می آید که واجب الوجود، متقوم به وجودات ممکن باشد و چنین چیزی محال است. اگر ممکن الوجود بالذات باشد، در این صورت سلسله در وجود خود احتیاج به افاده دهنده وجود دارد. حال این افاده دهنده وجود یا در خارج از سلسله قرار دارد یا داخل در سلسله. اگر داخل در سلسله باشد، یا یک واحدی از مجموعه واجب الوجود است، درحالی که کل واحد مجموعه ممکن الوجود است که این خُلف است، یا این که ممکن الوجود است و در این صورت او علت برای وجود جمله و سلسله است و علت جمله، علت وجود اجزای جمله است و از جمله اجزای خود او قرار دارد. پس او علت وجود خود نیز می باشد، که چنین چیزی محال است. اگر هم صحیح باشد، پس به نحوی مطلوب ما ثابت شده است؛ زیرا هر چیزی که وجودش بذاته باشد، واجب الوجود است و اگر واجب الوجود نباشد، خُلف است.

اگر در خارج از مجموعه قرار داشته باشد، امکان ندارد که علت،

ص:۱۰۳

ممکن باشد؛ زیرا ما تمام علت هایی را که ممکن الوجود بود، در میان مجموعه جمع کردیم. پس آن که در خارج از مجموعه قرار دارد، واجب الوجود بالذات است.

دیـدیم که همه ممکنـات، منتهی به علت واجب الوجود بالـذات شـد. بنابراین، هر ممکن الوجودی علت ممکنه ای همراه خود ندارد و نتیجه

می گیریم که وجود علت های غیرمتناهی در زمان واحد، محال است.

شیخ در نهایت نتیجه گرفته است هر سلسـله ای که از علل و معلولات ترتیب یافته باشد، اعم از این که متناهی باشد یا نه، وقتی که در مجموعهٔ سلسله، غیر از معلول چیزی دیگری قرار نگرفته باشد، نیاز به علتی دارد که در خارج از سلسله است و این علت که در کنار و طرف سلسـله قرار دارد، ناگزیر پیوند و ارتباط با مجموعه سلسله دارد. هم چنین از مباحث گذشته روشن شد که اگر در مجمـوعه سلسـله، چیزی باشـد که معلول نباشـد، آن طرف و نهـایت سلسـله است؛ بنـابراین هر سلسـله ای در نهـایت به واجب الوجود بالذات منتهی می شود.(۱)

ص:۱۰۴

۱- (۱) کلام شـیخ در النجاه چنین است: «لا شک انّ هنا وجوداً، وکل وجود فإمّا واجب وإمّا ممکن. فإن کان واجباً، فقد صـحّ وجود واجب وهو المطلوب وإن کـان ممکنـاً، فإنّـا نوضـح أنّ الممکن ینتهی وجوده الی واجب الوجود. وقبـل ذلک، فإنّا نقـدّم مقـدّمات:فمن ذلک انّه لا یمکن أن یکون فی زمان واحـد، لکل ممکن الـذات، عله ممکنه الذات بلانهایه. وذلک لأنّ جمیعها أمـا أن یکون موجوداً معاً، وإمّا أن لا یکون موجوداً معاً. فان لم یکن موجوداً معا، لم یکن الغیر المتناهی فی زمان واحـد، ولکن واحـد قبل الآخر، ولنؤخر الکلام فی هـذا.واما أن یکون موجوداً معاً، ولا واجب وجود فیه: فلایخلو: اما أن تکون الجمله بما هی تلک الجمله وجـدت متناهیه أو غیرمتناهیه، واجبه الوجود بـذاتها، أو ممکنه الوجود فی ذاتها. فان کانت واجبه الوجود بذاتها، و کـل واحـد منهـا ممکن؛ یکون الواجب الوجود متقومـاً بممکنات الوجود، هـذا محال.وان کانت ممکنه الوجود بـذاتها، فالجمله محتـاجه فی الوجود الی مفیـد للوجود، فامـا أن یکون خارجـاً منها، أو داخلاً فیها.فان کان داخلاً فیها، فاما أن یکون واحـد منها واجب الوجود، وکـان کـل واحـد منها ممکن الوجود، هـذا خلف؛ واما أن یکون ممکن الوجود، فیکون هو عله لوجود الجمله، وعله الجمله عله أولاـ لوجـود أجزائهـا؛ ومنهـا هـو، فهـو عله لوجـود نفسه. وهـذا مع اسـتحالته، ان صـحّ، فهـو من وجه مـا نفس المطلوب. فـان کـل شـیء یکون کافیـاً فی أن یوجـد ذاته، فهو واجب الوجود، وکـان لیس واجب الوجود، هـذا خلف.فبقی أن یکون خارجـاً عنهـا. ولاـ یمکن أن یکون عله ممکنه، فإنـا جمعنـا کل عله ممکنه الوجود فی هـذه الجمله، فهی اذاً خارجه عنها، وواجبـه الوجـود بذاتها.فقـد انتهی الممکنـات الی علـه واجبـه الوجـود، فلیس لکـل ممکن عله ممکنه معه، فوجـوب العلـل الغیر المتناهیه فی زمان واحد محال، (النجاه، ص ۵۶۷ و ۵۶۸).

پس بـا ادله ای که بیـان شـد، تسـلسل در علـل، باطـل و محـال است و می بـایست سلسـله منتهی به علتی شود که بـذاته واجب الوجود است.

بطلان دَور: «دَور» آن است که وجود چیزی (ماننـد وجود الف) متوقف باشـد بر وجود چیز دیگری (مانند وجود ب) که وجود آن (ب) متوقف بر خود او (الف) است. به تعبیر دیگر، خود به یک یا چند واسطه، علت خود باشد. اگر به یک واسـطه باشد، دور صـریح است؛ مثـل این که فرض شـود، وجود «الف» علت برای وجود «ب» و وجود «ب» علت برای وجود «الف» است. اما اگر به چنـد واسـطه باشـد، دور مُضـمر است؛ مثـل فرض این که «الـف» علت «ب» و «ب» علت «ج» و «ج» علت «د» و «د» علت الف است.

فساد دور، ظاهر و بطلانش روشن و بـدیهی است؛ زیرا مسـتلزم تقدم شـیء بر خود شـیء است و چنین تقدمی، بی شک محال است(۱). به گفته خواجه نصیرالدین طوسی: «الدور وان کان ظاهر الفساد، لکن علی تقدیر

۱- (۱) ر. ک: نهایه الحکمه، ص ۱۶۷.

وجوده یلزم منه المطلوب ایضا...»(۱) ؛ زیرا دلیلی که شیخ در اشارات برای بطلان تسلسل اقامه کرده، شامل بطلان دور نیز می شود. شاید به همین دلیل، بطلان دور را در اشارات ذکر نکرده است؛ ولی بطلان و وجه محالیت آن را در کتاب نجات چنین ذکر کرده است:

«امکان ندارد که علل عدد متناهی باشد و همه آنها در ذاتشان ممکن الوجود باشند، ولی به وسیله دیگری واجب شده باشند، تا این روند منتهی به خودش، به شیوه دور بشود، به این جهت که محال است در زمان واحدی، ممکنات در وجود یافتن خود، بعضی علت برای بعض دیگر به شیوهٔ دَور باشند؛ زیرا لازم می آید که هریک از موجودات ممکن، هم علت وجود خود باشند و هم معلول وجود خود و هرچیزی که وجود آن از چیزی به دست می آید، بعد از مرحله ای است که آن چیز، وجود ذاتی(۲) داشته باشد. بنابراین، هرچیزی (مثلاًـ الف) که وجود آن متوقف بر وجودی (مثلاًـ ب) باشد که وجود آن (یعنی وجود ب) متوقف بر وجود ذاتی آن (الف) باشد، چنین چیزی (یعنی الف) محال است که موجود بشود.»(۳)

هشتم) نتیجه نهایی مقدمات

آن چه تاکنون بیان شد، نظیر: واقعیت هستی و بداهت وجود؛ تقسیم وجود به واجب و ممکن؛ معنای امکان و وجوب و اقسام آن؛ بیان معنای

ص:۱۰۶

۱- (۱) فخرالدین رازی، شرح الاشارات، ص ۱۹۹.

۲- (۲) . aseity.

۳- (۳) متن کلام شیخ در النجاه چنین است: «انّ وضع عدد متناه من ممکنات الوجود بعضها لبعض علل فی الدور، فهو ایضاً محال. وتبین بمثل بیان المساله الاولی، ویخصها انّ کل واحد منها یکون عله لوجود نفسه و معلولاً لوجود نفسه، ویکون حاصل الوجود عن شیء انما یحصل بعد حصوله بالذات. و ما توقف وجوده علی وجود ما لا یوجد الا بعد وجوده البعدیه الذاتیه، فهو محال الوجود.» (النجاه، ص ۵۶۹).

واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر؛ بیان خصوصیات و ویژگی های واجب الوجود و ممکن الوجود؛ بیان اصل علیت و معلولیت، و در نهایت بیان بطلان دور و تسلسل، توضیح مقدمات بود و نتیجه آن اثبات واجب الوجود بالذات است؛ زیرا وجود اگر واجب الوجود بالذات

است، مطلوب ما ثابت است و اگر واجب الوجود بالذات نباشد، طبق مقدماتی که توضیح داده شد، باید منتهی به واجب الوجود بالذات بشود.

ح) برهان لِمّی یا انّی

از دیدگاه ابن سینا موثق ترین برهان اثبات وجود خدا، برهان صدیقین است که در آن، استدلال از راه وجود صورت می گیرد؛ بدون این که نیازی به آثار و مخلوقات باشد. در این جا ممکن است این پرسش پیش بیاید که آیا این برهان، «لمّی» است یا «انّی»؟

البته در دیگر براهین، نظیر برهان امکان، علت و معلول، برهان حدوث و برهان حرکت، شکی نیست که همه آنها از برهان های «انّی» هستند؛ زیرا در آنها از آثار و افعال خداوند (معلول) به وجود خداوند (علت) پی برده می شود و البته برهانی که در آن از طریق معلول، استدلال به وجود علت بشود، مفید یقین نیست.(۱)

در مورد برهان صدیقین آرای متفاوتی بیان شده است:

الف) علامه حلی از آن تعبیر به برهان «لمّی» کرده است(۲).

ب) علامه طباطبایی آن را برهان «انّی» از نوع دیگر آن دانسته است. نوعی از برهان «انّی» که در آن از یکی از لوازم وجود، به سوی

۱- (۱) ر. ک: نهایه الحکمه، ص ۲۷۰.

۲- (۲) ر. ک: کشف المراد، المقصد الاول، الفصل الاول.

لازم دیگر آن، سلوک می شود و این نوع از برهان «انّی» را مفید یقین دانسته است(۱).

ج) مرحوم مدرس آشتیانی(۲) آن را شبه برهان «لمّ» دانسته است.

د) ابن سینا در مبدأ و معاد آن را دلیل و برهان محض (لمّی) ندانسته؛ بلکه قیاسی شبیه به برهان دانسته است؛ یعنی شبیه به برهان «لمّی»؛ زیرا استدلالی است از حال وجود که مقتضی واجب الوجود است(۳).

بنابراین، برخی آن را «انّی»، برخی «لمّی» و برخی هم شبه «لمّی» دانسته اند. شیخ از دسته ای است که آن را شبیه «لمّی» می دانند. آنهایی هم که آن را «لمّی» شمرده اند، از نوعی دانسته اند که مفید یقین می باشد؛ نظیر علامه طباطبایی.

ط) برهان صدیقین، مصداق براهین جهان شناختی

حال سؤال این است که آیا برهان صدیقین، با داشتن تقریرهای متفاوت و گوناگون، جزئی از «براهین جهان شناختی» به شمار می رود یا نه؟

تعریف «برهان جهان شناختی»، بی شک تقریر ابن سینا را دربر می گیرد و نیز سایر تقریرهای دیگر این برهان را شامل می شود؛ نظیر تقریر صدرالمتألهین، تقریر علامه طباطبایی و دیگر تقریرهای آن؛ زیرا در برهان صدیقین - بر اساس همه تقریرهای آن - در ابتدا حقیقت وجود در خارج ثابت می شود؛ بر خلاف آن چه که سوفسطاییان آن را انکار می کنند، و بعد از اثبات حقیقت وجود، ذات باری اثبات می گردد، یا بر

۱- (۱) ر. ک: علامه طباطبایی برهان انّی را دو قسم دانسته که یک قسم آن مفید یقین نیست و قسم دیگر آن مفید یقین است (نهایه الحکمه، ص ۲۷۰).

۲- (۲) میرزا مهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۴۸۹.

۳- (۳) المبدأ والمعاد، ص ۳۳.

اساس مشی ابن سینا، از راه وجودی که موجود است و مردد بین ممکن و واجب است، یا به طریقی که بعد از اثبات حقیقت وجود، واجب الوجود بذاته، به حکم این که حقیقت وجود، ضروری الوجود

است، اثبات می گردد. تعریف «برهان جهان شناختی» طبق آن چه که قبلاً بیان شد، با واقعیات کلی و حقیقت بدیهی آغاز می گردد و اثبات حقیقت وجود در عالم هستی، نیز یک حقیقت عام، کلی و بدیهی است که با اثبات آن، ذات خداوند ثابت می شود؛ زیرا حقیقت وجود، بذاته ضروری الوجود است.

تقسیم براهین اثبات وجود خدا، به «براهین جهان شناختی» و «وجود شناختی»(۱) (از نوع وجودشناختی برهان «قدّیس آنسِلِم» که برای اثبات وجود خدا، از مفهوم خدا کمک می گیرد) و «غایت شناختی»،(۲) از اصطلاحات و ابتکارات فلاسفه مغرب زمین است و از این که برهان صدیقین، مخصوص فلسفه اسلامی است، بحثی به میان نیامده که برهان صدیقین، در زمره کدام یکی از این تقسیمات قرار می گیرد. همان طور که بیان شد، برهان صدیقین به تقریر و بیان ابن سینا، جزء «براهین جهان شناختی» به شمار می رود. هم چنین سایر تقریرهای برهان صدیقین، تفاوت اصلی و ماهوی با برهان وجودی «آنسِلِم» دارد و با در نظر گرفتن تعریف «برهان جهان شناختی»، در زمره براهین جهان شناختی قرار می گیرد؛ چنان که کلام فیلسوفان مغرب زمین نظیر سخن «گیسلر» که اثبات وجود خدا را از طریق پذیرش وجود، از نوع «براهین جهان شناختی» یاد کرده، این گفته را تأیید می کند. او در مورد اعتبار بخشیدن به برهان وجودی می گوید:

«تنها راه ممکن برای معتبر ساختن برهان وجودی این است که اگر

۱- (۱) . ontological argumen.

۲- (۲) . teleological argument.

بخواهیم دارای اعتبار گردد، بایـد فرض کنیم یا بپـذیریم که چیزی وجود دارد، و وقتی انسان می تواند اسـتدلال کند یا بپذیرد که «چیزی وجود دارد»، بنـابراین «خداونـد وجود دارد»،(۱) که در واقع به صورت جهـان شـناختی اسـتدلال کرده است. نکته اصـلی این جاست که برهان وجودی، بدون بهره گیری از این قضـیه که «چیزی وجود دارد» نمی تواند بالامکان وجود خداوند را ثـابت کنـد؛ زیرا همیشه منطقـا امکان دارد که هیـچ چیزی هیـچ گاه وجود نداشـته باشـد و در نتیجه، منطقاً ضـرورت نـدارد بپذیریم خدا وجود دارد»(۲).

بنابراین، با اصل پـذیرش وجود، چه با مشـی ابن سـینا و تردید یا تقسـیم آن به ممکن و واجب هم برهان صدیقین جزء «براهین جهان شـناختی» است و هم به طریق صـدرالمتألهین و دیگران که از اثبات ذات وجود، ذات باری تعالی را اثبات می کننـد، نیز مشـمول براهین جهان شـناختی است و تعریف کانت(۳) از «برهـان جهـان شـناختی»، آن را دربر می گیرد؛ زیرا کانت همه راه های اثبات وجود خدا را در سه گروه قرار داده است:

الف) یا مبتنی بر تجربه معین و سرشت ویژه جهان هستی است که از آن تعبیر به «برهان یزدان شناختی» و «غایت شناختی» شده است؛

ب) یا مبتنی بر تجربه نامعین عالم هستی است که از آن تعبیر به «برهان کیهان شناختی» کرده است؛

ج) یا مبتنی بر تحلیل محض مفهوم وجود است، که از آن تعبیر به برهان هستی شناختی (برهان وجودی) کرده است(۴).

۱- (۱) .God exists

۲- (۲) نرمن گیسلر، فلسفه دین، ج ۱، ص ۲۴۱.

۳- (۳) .Immanuel Kant

۴- (۴) ر. ک: ایمانوئل کانت، خرد ناب، ص ۷۰۲ و ۷۰۳ و یوسف کرم، فلسفه کانت، ص ۷۹).

برهـان صـدیقین قطعاً در زمره اول و سوم (برهـان غـایت شـناختی و برهـان وجودی) نیست؛ پس تنهـا طریق دوم می مانـد که «برهان کیهان شناختی» می باشد. برهان صدیقین می تواند در زمره آن قرار گیرد؛ زیرا مبتنی بر پذیرش، حقیقت بدیهی و کلی است که اصل وجود باشد.

هم چنین بنـابراین سـخن ، «برهـان جهان شـناختی نامی کلی برای گروهی از برهان های مرتبط با هم بر مبنای مقـدمه هایی که خود مبتنی بر عـام ترین واقعیت هـای مربوط به جهان...»(۱) و هستی است و بـدون تردیـد، پـذیرش «وجود و هستی» می تواند یکی از عام ترین واقعیت های تردیدناپـذیری باشد که وجود خدا را اثبات می کند. طبق این معیار، براهین صدیقین که با تکیه بر واقعیت وجود و هستی که هیـچ کس نمی توانـد دربـاره آن تردیـد کنـد، به اثبات خـدا می پردازد و از این رو جزو «براهین شنـاختی» قرار می گیرد زیرا مبتنی بر عـام ترین واقعیت مربـوط به هسـتی است که «وجـود» باشـد و هیـچ گونه ربطی به تحلیل مفهوم «وجود» ندارد تا در زمره «براهین وجودشناختی» قرار بگیرد.(۲)

۱- (۱) رونالد و هپ برن، خدا در فلسفه، (دائره المعارف فلسفه) ص ۵۸.

۲- (۲) لازم به ذکر است هنگام نگارش فصل چهارم، در حین مراجعه به جزوهٔ درسی استاد مصطفی ملکیان که در سال ۱۳۷۲ در مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام آن را فراگرفته بودم، دریافتم که استـاد همهٔ تقریرهای برهان صدیقین را جزو شناختی قرار داده بود. سـخن استاد در جزوه چنین بود: «براهین صدیقین حتی یک تقریر از آنها در فلسفهٔ غرب وارد نشده است. بعضی این براهین را جزو براهین وجودشـناختی دانسته اند. این نظریه مخدوش ست؛ زیرا قوام براهین وجود شناختی به این است که از راه تعریف خدا، وجود آن را اثبات می کنند. اما براهین صدیقین این گونه نیستند. فلذا در دستهٔ دوم براهین (یعنی شناختی). جای می گیرد.» (مصطفی ملکیان، جزوهٔ کلاسی کلام جدید، ص ۵۹ و ر. ک: همان، ص ۸).

از آن چه گذشت این نتیجه به دست می آید که مهم ترین ملاک در برهان صدیقین، همان است که ابن سینا به آن اشاره کرده و آن این است که برای اثبات واجب الوجود، از طریق وجود استدلال شود و نیازی به ملاحظه و اعتبار مخلوقات و موجودات ممکن نباشد.

شیخ برهانش را با بیان این مقدمه که «در اصل وجود و واقعیت هستی، هیچ ریب و شکی وجود ندارد» بسط و گسترش داد و با این بیان که «وجود، یا واجب الوجود بالذات است یا ممکن الوجود بالذات.» بنابر هردو فرض، واجب الوجود را ثابت کرد؛ زیرا در فرض اول، مطلوب ثابت شده است و در فرض دوم، از این که ممکن الوجود بالذات محتاج علت است و آن علت اگر ممکن الوجود بالذات باشد، محتاج به علت دیگر است و این روند به جهت بطلان دَور و تسلسل محال است تا بی نهایت ادامه یابد، از این رو باید منتهی به واجب الوجود بالذات بشود و واجب الوجود بالذات از جمیع جهات، واجب الوجود است و در ذات خود واحد و یکتا، و مبرّا از هر عیب و نقص است.

شیخ آن بخش از استدلال را که مبتنی بر بطلان دَور و تسلسل بود، با برهان متقن (نظیر برهان وسط و طرف) نیز ثابت کرد و بدین سان نخستین کسی بود که نام صدیقین را بر چنین برهانی نهاد و برهانش از مصادیق روشن «براهین جهان شناختی» است که هم از استحکام و اتقان برخوردار است و هم با چنین تقریری بر دیگران پیشی جسته است؛ هرچند که رگه هایی از این بیان ممکن است در کلام فارابی دیده شود، ولی شیخ این بیان را استوار ساخت و بنیانش را محکم نهاد.

ص:۱۱۲

۲–برهان علت و معلول

اشاره

اصل علیت و معلولیت، از مهم ترین قواعد فلسفی و جزء مهم ترین پایه های کلی قواعد علوم است(۱). اصل علیت، یک اصل عمومی عقلی و بدیهی است و روشن است که هر موجود ممکن، در وجود خود نیازمند مرجح و هر معلولی نیازمند علت است. اصل علیت یکی از مقدمات برهان صدیقین و نیز از مقدمات برهان امکان و وجوب به شمار می رود.

الف) پیشینه اصل علیت

بحث از اصل علیت، پیشینه ای به در ازای تاریخ بشر دارد؛ زیرا بشر از روزی که قدم به عالم هستی نهاده – حتی کودکان خردسالی که قادر به تشخیص ابتدایی اشیای پیرامون خود بوده اند – در جست وجوی منشأ اشیاء و علت حوادث بوده اند و این اصل همواره مورد توجه فلاسفه و متکلمین، از دوران سقراط و ارسطو(۲) و نیز پیش از آنها تا به امروز بوده است.

ب) مفهوم علیت

مفهوم علت و معلول از تصورات قطعی(۳) و جزء مفاهیم روشن و شناخته شده برای بشر است. مثلاً ـ اگر چیزی را در نظر بگیریم که از چیزی صادر شده است، به صادر، معلول و به مصدور عنه، علت گفته می شود.(۴) مفهوم علیت را با در نظر گرفتن مثالی نظیر «توقف وجود حرارت وجود آتش» نیز می توان بیان کرد؛ به این معنا که آتش از این

۱– (۱) ر. ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۱۴.

۲– (۲) ر. ک: ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، کتاب پنجم، فصل دوم، ص ۱۲۹–۱۳۲.

۳– (۳) . conclusive.

۴– (۴) کشف المراد، ص ۱۶۹.

جهت که منشأ پیدایش گرما می شود، علت برای گرماست.

علت به مفهوم وجود دهنده و ضرورت دهنده معلول است(۱) و عبارت است از آن چه که تحقق وجود شیء بر آن متوقف است و معلول عبارت است از آن چه که وجودش متوقف بر چیزی باشد؛ چنان که علامه طباطبایی گفته است: «فهذا الوجود المتوقف علیه نسمیه عله والشیء الذی یتوقف علی العله معلولا له.»(۲)

شیخ الرئیس درباره علت و معلول گفته است:

«هرچیزی را که وراء هستی بود، نه از چیزی معلوم و هستی آن چیز معلوم، به وی بود، ورا علت آن چیز معلوم خوانیم و آن چیز را معلول وی خوانیم... پس هرچه بهره ای است از وجود چیزی، وی علّت آن چیز است. پس علّت دوگونه است: یکی اندر ذات معلول بود و پاره ای از وی بود و یکی که بیرون از ذات معلول بود و جزوی از وی نبود.»(۳)

فلاسفه، واژه «علت» را به دو صورت عام و خاص به کار برده اند: یکی عبارت است از معنایی که تحقق موجودی متوقف بر آن باشد؛ هرچند که برای تحقق آن موجود کافی نباشد. این معنای عامی برای علت است که شروط و معدات و سایر علل ناقصه را نیز دربر می گیرد. دوم این که علت عبارت است از آن چیزی که برای تحقق موجود کفایت کند و این معنا شروط و معدات و علل ناقصه را دربر نمی گیرد.

ص:۱۱۴

۱- (۱) ر. ک: همان.

۲- (۲) نهایه الحکمه، ص ۱۵۶.

۳- (۳) دانشنامه علائی، ص ۵۳.

ج) اقسام علت

علت دارای انواع و اقسامی است؛ نظیر: علت فاعلی، علت مادی، علت صوری، علت غایی، علت تامه، علت ناقصه، علت معدّه و علت مؤثّره، علت بالذات، و علت بالعرض، علت بسیط، علت مرکب، علت بالفعل و علت بالعرض، علت خاص و علت عام، علت قریب و علت بعید، علت کلّی و علت جزئی، علت داخلی و علت خارجی.

توضیح اقسام و انواع علت و بحث تفصیلی از آن، خارج از موضوع این رساله است(۱).

د) برهان علت و معلول، جزئی از براهین جهان شناختی

برهان علت و معلول یکی از «براهین جهان شناختی» است، که از مشاهده موجودات ممکن و معلول به علت آن پی می بریم؛ زیرا وجود هر معلولی، متوقف بر وجود علتی است و از این که ادامه یافتن سلسله علل تا بی نهایت، محال است،(۲) باید منتهی به علت العلل و واجب الوجود بالذات بشود.

ه‍) استدلال شیخ به برهان علت و معلول

اصل «علت و معلول» در آثار مختلف ابن سینا مورد بحث و توجه قرار گرفته است(۳) ؛ از جمله برای اثبات واجب الوجود بالذات.

ص:۱۱۵

۱- (۱) برای مطالعه بیشتر دربارهٔ علت ر. ک: مبدأ و معاد، ص ۵۳-۶۴؛ الاشارات و التنبیهات، ۱۵۷-۱۶۸ و ۲۶۵ و ۲۶۶؛ الهیات شفا، ۲۵۷-۲۸۳؛ نهایه الحکمه، ص ۱۵۶-۱۹۴؛ مرتضی مطهری، مجموعهٔ آثار ۷ (فلسفهٔ ابن سینا ۱)، ص ۳۵۳-۳۱۹؛ محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۱-۱۱۴؛ دکتر محمد محمد رضایی، الهیات فلسفی، ص ۱۹۴-۲۲۰.

۲- (۲) ر. ک: ص ۱۲۰.

۳- (۳) ر. ک: مبدأ و معاد، ص ۵۳-۶۴؛ الاشارات و التنبیهات، ۱۵۷-۱۶۸ و ۲۶۵ و ۲۶۶؛ الهیات شفا، ۲۵۷-۲۸۳؛ ابن سینا، (تیسیر)، ص ۲۱۲-۲۱۸.

شیخ با این که موثق ترین و شریف ترین برهان را برهان صدیقین دانسته است - که در آن، از راه ملاحظه وجود، بدون ملاحظه مخلوقات و موجودات، واجب الوجود بالذات را ثابت کرد - ولی استفاده از سایر براهین، هم چون اثبات خداوند از راه مطالعه آثار و فعل خداوند را نیز نفی نکرده و گفته است: هرچند که آنها نیز می توانند دلیلی بر اثبات خداوند باشد، ولی موثق ترین برهان، برهان صدیقین است.

همان طور که در بیان برهان صدیقین گذشت، برهان شیخ دو طرف داشت و مردد میان دو چیز بود؛ زیرا وجودی که احراز شده، یا وجود آن بذاته است یا نیست. اگر بذاته باشد، مطلوب ثابت است.

حال اگر کسی نپذیرفت که وجود احراز شده، بذاته واجب الوجود است، پس باید بپذیرد که او ممکن الوجود بذاته است که در وجودش نیاز به علتی دارد. در این جا شیخ نیز از برهان علت و معلول استفاده کرده و با اثبات استحاله دور و تسلسل علل تا بی نهایت، واجب الوجود بالذات را ثابت کرده است.(۱)

و) تقریر برهان علت و معلول

شیخ در فصل اول مقاله هشتم شفا، با عنوان «تناهی علل فاعلی و قابلی» از راه برهان علت و معلول به اثبات نخستین مبدأ وجود پرداخته و گفته است: «سزاوار است که کتاب خود را با شناخت نخستین مبدأ وجود، پایان بخشم و این که آیا او موجود است و آیا او واحد و بی شریک و بی مثل است.»(۲) و سپس برای اثبات واجب تعالی برهان علت و معلول را

۱- (۱) الاشارات والتنبیهات، ص ۲۷۶.

۲- (۲) شفا، ص ۳۲۷.

بیان می کند و می گوید: «تمامی وجوه علل، متناهی است و در تمام طبقات آنها مبدأ نخستین وجود دارد و مبدأ همه آنها واحد است. او با همه موجودات دیگر مباین است و به تنهایی واجب الوجود است. او آغاز وجود است و تمامی موجودات از اوست.»(۱) و با این مقدمه، برهانش را تقریر می کند که حاصل آن چنین است:

تردیدی نیست که هر معلولی دارای علّت است و معلول بدون علّت ممتنع است. اگر معلولی را فرض کنیم که دارای علت است، و علت آن نیز علتی داشته باشد؛ محال است که هر علتی تا بی نهایت علت داشته باشد. یعنی باید منتهی به علت غیر معلول بشود و آن نخستین مبدأ وجود است که شیخ در آغاز فصل به آن اشاره کرد و گفت که مبدأ همه علل، واحد و واجب الوجود است.

اما این که چرا امکان ندارد هر علت، دارای علت تا بی نهایت باشد و چرا چنین تسلسلی محال است، شیخ از راه برهان وسط و طرف، محال بودن آن را این گونه ثابت می کند:

به این دلیل که اگر معلول و علتش و علت علتش، بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر ملاحظه و مقایسه شود، علت العلل، علت نخستین بوده و علت مطلقه برای هر دو مورد (معلول و علت معلول) می باشد و هر دو مورد (معلول و علت معلول) نسبت به علت العلل، معلول به حساب می آید؛ با این تفاوت که یکی با واسطه و دیگری بدون واسطه، معلول علت نخستین است. ولی هردو در این جهت یکسانند که علت اولی و مطلقه نیست؛ نه اخیر (که همان معلول است) و نه متوسط (که همان علت معلول است)؛ زیرا متوسط، علتی است که مماس و همراه

۱- (۱) همان، ص ۳۲۷.

معلول است و از این رو تنها برای یک شیء علت است و معلول نیز هرگز برای چیزی علت نیست.

بنـابراین، در سلسـله علـل و معلول سه چیز داریم: یکی «معلول»، یعنی آن که طرف معلول است؛ دوم «علت العلـل»، یعنی علت مطلقه و علت نخستین و سوم «علت معلول»، یعنی علت متوسط، که هم علت و هم معلول است.

هریک از این سه خاصیتی به این شرح دارند:

خاصـیت طرف معلول (اولی = معلول فقـط) این است که فقـط معلول است و علت برای چیز دیگر نیست. خاصـیت طرف آخر (دومی = علت العلـل و علت مطلقه) این است که او تنهـا علت است و علت برای تمـام علت هـا و معلول هاست؛ به جز این که برای خود، علت نیست. خاصـیت متوسـط (سومی = متوسط) این است که او علت برای طرفی و معلول برای طرف دیگر است؛ یعنی از یک جهت، علت و از جهت دیگر، معلول است.

سومی که در وسط سلسـله قرار گرفته، فرق نمی کند یکی باشد یا بیشتر از یکی. اگر بیشتر از یکی باشد، فرق ندارد که ترتیب سلسـله، متنـاهی باشـد یـا غیرمتنـاهی. اگر ترتیب سلسـله کثیره، متنـاهی باشـد، همه آن چه که در میان دو طرف ابتـدا و انتهای سلسله قرار گرفته، نسبت به آن دو در حکم و خاصیت واحدی هستند و همه آنها نسبت به ابتدا و انتهای سلسله وسط و میانه به شمار می رونـد. همین طور در فرضـی که سلسـله کثیره غیرمتناهی باشـد و منتهی به طرفی نگردد، در این فرض نیز تمام طرف غیرمتنـاهی در داشـتن خاصـیت واسـطه و میانه مشترک هسـتند؛ به این دلیل که هر سلسـله ای را که در نظر بگیری، علت برای وجود

معلول دیگر است؛ درحالی که خودش نیز معلول است؛ زیرا روی هرکدام که انگشت بگذاری، معلول است و این روند هرچند تا بی نهایت پیش برود، کل سلسله، معلولی بیش نیست و چنین چیزی هرگز جایز نیست که همه سلسله علل و معلول که در وسط قرار گرفته، بدون علت غیر معلوله(۱) (علت نخستین) موجود باشد؛ به این دلیل که تمام سلسله غیرمتناهی، معلولی بی علت هستند و تمام آن چه که واسطه و میانه است، همگی معلولی اند که طرف ندارند، یعنی علت ندارند.

سپس شیخ به دفع اشکال مقدر اشاره می کند: اگر گوینده بگوید که در این جا دو طرف وجود دارد، ولی در میان دو طرف وسائط زیادی از علل و معلول تا بی نهایت وجود دارد، این گفتاری است که بر زبان گوینده می چرخد؛ بدون این که اعتقادی به صحت آن داشته باشد، به این دلیل که هر وسطی که محدود(۲) به دو طرف باشد، بذاته و ضرورتاً متناهی است.

شیخ پس از بیان این مقدمات، چنین نتیجه می گیرد: از همه آن چه گفته شد، روشن گردید که علت نخستین وجود دارد و اگر مابین طرفین هم غیرمتناهی باشد و طرفی وجود داشته باشد، آن نخستین طرف لایتناهی، علت غیر معلول است. این بیان به خوبی اثبات می کند که تمامی طبقات اصناف علل، متناهی به علت غیر معلول است(۳) ؛ علت غیر

۱- (۱) . uncaused cause.

۲- (۲) . limited.

۳- (۳) متن کلام شیخ در شفا چنین است: «واذ قد بلغنا هذا المبلغ من کتابنا فبالحری أن نختمه بمعرفه المبدء الاول للوجود کله وأنه هل هو موجود، وهل هو واحد لا شریک له فی مرتبته ولا نـدّ له؟ و تدل علی مرتبته فی الوجود، وعلی ترتیب الموجودات دونه و مراتبها، و علی حال العود إلیه، مستعینین به.فأول ما یجب علینا من ذلک أن نـدل علی أن العلل من الوجوه کلها متناهیه، وأن فی کل طبقه منها مبدأ أول، وأن مبدأ جمیعها واحد، وأنه مباین لجمیع الموجودات، واجب الوجود وحده، وأن کل موجود فمنه ابتداء وجوده.فنقول: أما أن عله الوجود للشیء تکون موجوده معه فقد سلف لک و تحقق.ثم نقول: إنّا إذا فرضنا معلولا، وفرضنا له عله، ولعلته عله، فلیس یمکن أن یکون لکل عله عله بغیر نهایه؛ لأن المعلول وعلته وعله علته إذا اعتبرت جملتها فی القیاس الذی لبعضها إلی بعض کانت عله العله عله أولی مطلقه للأمرین، وکان للأمرین نسبه المعلولیه إلیها، وإن اختلفا فی أن أحدهما معلول بمتوسط والآخر معلول بغیر متوسط، ولم یکن کذلک الأخیر ولا المتوسط لأن المتوسط - الذی هو العله المماسه للمعلول - عله لشیء واحد فقط، والمعلول لیس عله لشیء، ولکل واحد من الثلاثه خاصیه، فکانت خاصیه الطرف المعلول أنه لیس عله لشیء، وخاصیه الطرف الاخر أنه عله للکل غیره، وکانت خاصیه المتوسط أنه عله لطرف ومعلول لطرف.وسواء کان الوسط واحد أو فوق واحد، فإن کان فوق واحد فسواء ترتب ترتیباً متناهیا أو ترتب ترتیباً غیر متناه، فإنه إن ترتب فی کثره متناهیه کانت جمله عدد ما بین الطرفین کواسطه واحده تشترک فی خاصیه الواسطه بالقیاس إلی الطرفین، ویکون لکل واحد من الطرفین خاصیه، وکذلک إن ترتب فی کثره غیرمتناهیه ولم یحصل الطرف کان جمیع الطرف غیر المتناهی مشترکاً فی خاصیه الواسطه، لانک أی جمله أخذت کانت عله لوجود المعلول الأخیر، وکانت معلوله، إذ کل واحد منها معلول، والجمله متعلقه الوجود بها، ومتعلق الوجود بالمعلول معلول، إلا أن تلک الجمله شرط فی وجود المعلول الأخیر، وعله له، وکلما زدت فی الحصر کان الحکم إلی غیر النهایه باقیا، فلیس یجوز إذن أن تکون جمله علل موجوده ولیس فیها عله

غیر معلوله، وعله أولی، فإن جمیع غیر المتناهی یکون واسطه بلا طرف و هذا محال؛ وقول القائل إنها أعنی العلل قبل العلل تکون بلا نهایه مع تسلیمه لوجود الطرفین، حتی یکون طرفان و بینهما وسائط بلا نهایه، لیس بمنع غرضنا الذی نحن فیه، وهو إثبات العله الأولی.علی أن قول القائل: أن ههنا طرفی ووسائط بغیر نهایه قول یقوله باللسان، دون الاعتقاد، وذلک لأنه إذا کان له طرف فهو متناه فی نفسه، فإن کان المحصی لاینتهی إلی طرفه، فإن ذلک معنی فی المحصی لا معنی فی الشیء نفسه، وکون الأمر فی نفسه متناهیا، هو أن یکون له طرف، ولک ما بین الطرفین فهو محدود ضروره بهما.فقد تبین من جمیع هذه الأقاویل أن ههنا عله أولی، فإنه وإن کان ما بین الطرفین غیر متناه، ووجد الطرف، فذلک الطرف أول لما لا یتناهی، وهو عله غیر معلول.وهذا البیان یصلح أن بیانا لتناهی جمیع طبقات أصناف العلل، وإن کان استعمالنا له فی العلل لفاعلیه...» (شفا، ص ٣٢٧-٣٢٩).

معلولی که مبدأ نخستین است و واجب الوجود واحد و یکتا؛ چنان که شیخ در آغاز فصل به آن اشاره داشت.

ص:۱۲۰

شیخ در اشارات نیز چنان که گذشت با برهان وسط و طرف، استحاله دَور و تسلسل را ثابت کرده است.(۱) هم چنین در فصل سوم از مقاله هشتم شفا، برهان علت و معلول را برای اثبات مبدأ اول مورد بحث قرار داده و ثابت کرده است که هم علل غایی و هم علل صوری متناهی است و علت نخستین مطلق، علت سایر علل است. سپس گفته است که باید مبدأ اول، مطلق واحد باشد و هم چنین اگر ما مبدأ اول را علت فاعلی بدانیم، واجب است که واحد باشد؛ ولی اگر علت اولی مادی و علت اولی صوری یا غیر اینها باشد، لازم نیست واحد باشد؛ زیرا علت اولی مطلق نیست. تنها واجب الوجود واحد است که در طبقه مبدأ فاعلی قرار دارد. بنابراین تنها واحدی که واجب الوجود است، مبدأ می باشد و در رأس همه سلسله علل قرار دارد.

بدین سان شیخ با برهان علت و معلول نتیجه گرفته است که واجب الوجود، واحد بالعدد است و هرچه غیر واجب الوجود، ممکن الوجود است؛ پس همگی آنها معلول است و چاره ای نیست جز این که آنها منتهی به واجب الوجود بشود. به غیر از واجب الوجود بالذات که واحد است، هرچه باشد، وجودش مستفید از غیر خودش است و همه علل نسبت به علت اولی مبدع (ابداع شده) و تمام اشیاء، حادث از این واحد است و این واحد، محدِث تمام اشیاء است و وجود تمام اشیاء، به غیر از مبدأ نخستین واحد، وجود بعد ما لم یکن است. شیخ

به طور کلی از راه برهان علت و معلول، هم واجب الوجود را ثابت کرده و هم وحدانیت او را.(۲)

ص:۱۲۱

۱- (۱) ر. ک: ص ۱۲۰؛ الاشارات و التنبیهات، ص ۲۶۷-۲۶۹.

۲- (۲) ر. ک: الهیات شفا، ص ۳۴۰-۳۴۳.

ز) قالب برهان علت و معلول

قالب برهان علت و معلول شیخ را می توان چنین بیان کرد:

الف) معلولی وجود دارد؛

ب) آن معلول علتی دارد، زیرا هر معلولی محتاج علت است؛

ج) آن علت، یا علتی است نامعلول یا علتی است که خود معلول است؛

د) اگر آن علّت، نامعلول باشد، مطلوب ما ثابت است؛

ه -) اگر آن علّت هم علّتی داشته باشد، سلسله ای از سه عضو تشکیل می شود: معلول فقط، هم معلول و هم علت و علت فقط؛

و) وسط چه متناهی باشند و چه نامتناهی، جملگی وسط معلولند؛

ز) چون جمله (متناهی یا نامتناهی) وسطها، در حکم وسط و معلول است، بدون علّت موجود نمی شود؛

ح) پس علّت غیر وسط موجود است و چون اگر وسط می بود، جزء آن جمله می شد؛

ط) آن علت نامعلول(۱) که سلسله علل و معلولات به آن منتهی می شود، علت نخستین مطلق است که بذاته واجب الوجود است؛

ی) بنابراین علت اولی مطلق در رأس همه علل وجود دارد. و وجودش بذاته واجب است.

نرمن گیسلر برهان شیخ را با عنوان «برهان علت اولای بوعلی» در هشت بند ذکر کرده و نام «برهان جهان شناختی» بر آن نهاده و گفته

است: «به تعبیت از فارابی، بوعلی «برهان جهان شناختی» مشابهی را چهارچوب بندی کرد که توسط علمای پس از او، به صورت های متعدد و در قالب های مشابهی مطرح شد»(۲).

۱- (۱) . uncaused cause.

۲- (۲) ر. ک: نرمن گیسلر، فلسفه دین، ص ۲۵۹ و ۲۶۰.

بنابر آن چه گذشت، این نتیجه به دست می آید که شیخ اصل «علت و معلول» را در آثار مختلفش مورد بحث قرار داده است، و در الهیات شفا از راه «علت و معلول» و ابطال دور و تسلسل، واجب الوجود بالذات و وحدانیت او را اثبات کرد. این برهان، نیز یکی از مصادیق «براهین جهان شناختی» است؛ چنان که گیسلر نیز بر آن تصریح کرده و آن را از مصادیق «براهین جهان شناختی» دانسته است.

۳-برهان حرکت

اشاره

یکی از براهین اثبات وجود خدا که در زمره «براهین جهاشناختی» قرار گرفته، برهان حرکت است؛ زیرا انواع حرکت، اعم از محسوس و غیر محسوس وجود دارد. هر متحرکی نیازمند محرک است و به دلیل ابطال تسلسل و دَور، باید منتهی به محرک غیرمتحرک بشود و آن واجب الوجود بالذات است که مبدأ نظام خیر و حرکت اولیه و فاعل کل در عالم هستی است.

برهان حرکت، ریشه ای دیرینه در تاریخ دارد و در آثار گذشتگان چون افلاطون(۱) ، ارسطو(۲) و نیز در دوران های بعد از آنها مورد توجه قرار گرفته است.

با آن که ابن سینا، همان طور که گذشت، موثق ترین و شریف ترین برهان را برهان صدیقین دانسته است، ولی استفاده از سایر براهین را نیز نفی نکرده و از آثار و افعال خداوند هم به عنوان دلیل خداوند یاد کرده است. بدون تردید یکی از آنها وجود حرکت در عالم خلقت است که دلیل وجود محرک نخستین می باشد.

۱- (۱) ر. ک: نرمن گیسلر، فلسفه دین، ص ۲۴۸.

۲- (۲) ر. ک: متافیزیک، ص ۳۹۵-۴۰۲ و براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۳ و ۵۴.

ابن سینا، برهان حرکت را به تفصیل در آثار مختلفش بیان کرده و به عنوان براهین اثبات وجود واجب الوجود بالذات از آن استفاده نموده است.

گروهی از فلاسفه یونان باستان، مانند پارمِنیدس(۱) و زِنون الیائی(۲) حرکت را انکار نموده و تغییرات تدریجی را مجموعه ای از تغییرات دفعی پی درپی تلقی کرده اند؛ ولی حقیقت این است که وجود حرکت به مثابه یک امر تدریجی واحد در جهان، غیر قابل انکار است و پاره ای از مصادیق حرکت (مانند تغییر تدریجی کیفیات نفسانی) حتی با علم حضوری خطاناپذیر نیز قابل درک می باشد و منشأ اشتباه الیائیان، شبهاتی در برابر وجدان و بدیهیات است.(۳)

هدف در برهان حرکت، اثبات نیازمندی متحرک به محرک غیر متحرک است. مثلاً ـ مشاهده می کنیم که در جهان، انواع حرکت کمّی و کیفی، اینی و وضعی، محسوس و غیر محسوس وجود دارد؛ اجسام مکان خود را عوض می کنند؛ از نظر کیفی تغییر می یابند و در اعراض چهارگانه «اَین، وضع، کمّ و کیف» دچار دگرگونی می شوند. حرکت در همه جا وجود دارد؛ از حرکات سیارات گرفته تا حرکات نباتات، حیوانات، حرکاتی در رنگ، بو، و طعم بعضی از اجسام و نباتات، حرکت نفس ناطقه از عقل هیولانی تا رسیدن به عقل بالفعل و وجود انواع حرکت از قوه به فعل. بی تردید هر تغییر و حرکتی نیازمند محرک

۱- (۱) پارمِنیدس Parmenides (قرن ۵ ق م) فیلسوف یونانی. او معتقد بود که جهان غیر مخلوق و بی آغاز و انجام است.

۲- (۲) زنون الیائی (۴۹۰-۴۳۰ zeno the Eeliatic ق م) فیلسوف یونانی و از شاگردان پارمنیدس.

۳- (۳) ر. ک: محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۸۸ و ۲۸۹.

است؛ زیرا حصول تغییر و خروج از قوه به فعل، یک نوع پدیـده و امری حادث است که بدون علت محرکه نمی تواند حاصـل بشود. از سویی، سلسله حرکت هـا بایـد به محرک نـامتحرک منتهی شود و او مبـدأ مجرد و در نهایت، واجب الوجود بالـذات است.

پیش از تقریر برهان حرکت از دیدگاه ابن سینا، لازم است به چند مطلب اشاره بشود:

الف) تعریف برهان حرکت

اشاره

«برهان حرکت» از دو واژه «برهان» و «حرکت» فراهم آمـده است. تعریف «برهان» پیش از این بیان شد؛ اما مفهوم «حرکت» در حرکت مکـانی، به خصوص حرکت دَوَرانی، به معنـای قطع مسـافت است؛ از قبیـل چیزی که بوده و چیزی که به دنبـال او می باشد.(۱)

حرکت تعریف های مختلفی دارد که در این جا به دو تعریف اشاره می گردد:

یکم) تغییر تدریجی

حرکت، خروج تـدریجی جسم از قـوه به فعـل است؛ چنـان که ملاصـدرا گفته است: «فحقیقه الحرکه هو الحـدوث التـدریجی أوالحصول أو الخروج من القوه إلی الفعل یسـیرا سیرا أولادفعه.»(۲) اگر خروج از قوه به فعـل، دفعی باشـد، به آن کون و فساد گویند، نه حرکت.

۱- (۱) مبدأ و معاد، ص ۲۷.

۲- (۲) الحکمه المتعالیه، جزء سوم از سفر اول، ص ۲۲.

دوم) کمال اول برای موجود بالقوه

در تعریف دیگری، حرکت عبارت است از کمال اول برای موجود بالقوه، از حیثی که بالقوه است؛ چنان که ارسطو حرکت را چنین تعریف کرده است(۱) و مراد وی این است: موجودی که استعداد و قوهٔ کمال را دارد و در حالت فعلی فاقد آن است، ولی در عین حال طالب آن می باشد و می تواند طبق شرایطی به آن سو سیر کند و برسد، این کمال، زمانی برای جسم تحقق می یابد که جسم هم طالب آن حالت باشد و نیز آن حالت برای جسم حاصل شود. از این حیث، حرکت، کمال اولیه برای جسمی است که دارای چنین قوه و استعدادی باشد. پس کمال بودنش، به اعتبار بالقوه بودن آن، و اول بودنش، به لحاظ مقدمیت آن برای رسیدن به غایت است.(۲)

هر دو تعریف برای حرکت، مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و می تواند مفهوم حرکت را تحدید و بیان کند؛ هرچند تعریف اول به دلیل مختصر بودنش ممکن است رجحان داشته باشد. ولی هردو قابل جمع است؛ به این معنا که بگوییم: حرکت، خروج تدریجی اشیاء از قوه به فعل است؛ به گونه ای که این خروج، کمال اولیه برای موجود بالقوه به شمار رود.

شیخ تعریف مستقلی از حرکت ارائه نداده، ولی سخن او درباره حرکت، نشان می دهد که منظور او نیز تغییر تدریجی اشیاء است؛ به گونه ای که برای جسم، کمال به حساب آید؛ زیرا حرکت،

۱- (۱) ر. ک: متافیزیک، ص ۳۶۹ و ۳۷۰.

۲- (۲) الحکمه المتعالیه، جزء سوم از سفر اول، ص ۲۳ و گوهر مراد، ص ۱۳۱.

به خصوص در قسم حرکت ارادی - که بیانش خواهد آمد - براساس اراده و شوق، به سوی آن چه که خیر است، انجام می گیرد، و چنین چیزی کمال اولیه برای موجود بالقوه از آن حیث که بالقوه است، به حساب می آید.

از کلام شیخ در مبدأ و معاد که گفته: «ان شیئاً ثباته علی سبیل الحدوث فهو الحرکه»(۱) استفاده می شود، که منظور شیخ از حرکت نیز همان تغییر تدریجی اشیاء است که برای اشیاء، ثبات و کمال به حساب می آید. کلام شیخ نشان می دهد که در واقع، حدوث اشیاء، ثبات و کمال اشیاء، به آن بستگی دارد و خود مصداقی از حرکت است.

ب) لوازم و شرایط تحقق حرکت

فلاسفه شش چیز را در تحقق حرکت، شرط و لازم دانسته اند:

الف) مبدأ حرکت؛

ب) منتهای حرکت؛

ج) مسافت و مقوله حرکت، یعنی چیزی که حرکت به آن نسبت داده می شود، نظیر نسبت حرکت وضعی به مقوله «وضع» و نسبت حرکت انتقالی به مقوله «اَین»؛

د) موضوع حرکت، که منظور از آن، جسم یا صورت جسمیه است که حرکت به عنوان عوارض تحلیلیه وجود سیال نیاز به چنین موضوعی دارد؛

ه -) فاعل و محرک حرکت، که هر حرکتی در تحقق خود، نیاز به فاعل و محرک دارد؛

۱- (۱) المبدأ والمعاد، ص ۳۱.

و) مقـدار و زمـان حرکت، که هر حرکتی در تحقق خود نیـاز به زمان دارد، چون حرکت، همان خروج از قوه به فعل است که قابل انطباق بر زمان است.(۱)

ج) نیاز متحرک به مسافت

از دیـدگاه شـیخ، هر متحرکی به مسـافت احتیاج دارد؛ زیرا شـیء حرکت دار، یا در مکان حرکت می کنـد که در این صورت حرکت به طـور مسـتقیم است، یـا بر محور چیزی حرکت می کنـد که در این صورت، حرکت اسـتداری و چرخشـی است. در هردو صورت، شـیء حرکت کننـده نمی توانـد بـدون مسافت باشـد؛ زیرا در حرکت اسـتداری و چرخشـی، تا چیزی نباشد که متحرك روی آن حرکت کند، وجود حرکت معنایی ندارد. همین طور در حرکت مستقیم تا مسافتی نباشد، حرکت نمی تواند محقق باشد؛ از این رو متحرك، نیازمند مسافت است.(۲)

منظور از مسافت حرکت در کلام فلاسفه، مقوله ای است که حرکت به آن نسبت داده می شود؛ مانند نسبت حرکت وضعی به مقوله «وضع» و نسـبت حرکت انتقـالی به مقوله «اَین.» مسـافت شـبیه کانـالی است که متحرك در آن جریـان دارد. مسـافت در واقع، بر بستر حرکت، قابل انطباق است.(۳)

۱- (۱) جهت مطـالعهٔ بیشـتر ر. ك: جعفر سـبحانی، مـدخل مسائـل جدیـد کلاـم در علم کلاـم، ص ۱۶۰ و ۱۶۱؛ محمـد تقی مصباح، آموزش فلسفه، ص ۲۹۹-۳۰۱.
۲- (۲) «المتحرك یحتاجـالی المسـافه لاـنه امـا ان یتحرك فی مکـان فتکون الحرکه المسـتقیمه، او یتحرك علی شـیء فتکون مسـتدیره فلا غنی لها عن مسافه، فالحرکه المسـتدیره ما لم یکن شـیء یتحرك علیه المتحرك بالاستدار لم یصح وجودها، کما ان الحرکه المستقیمه ما لم تکن مسافه لم یصح وجودها» (التعلیقات، ص ۳۲ و ۳۳).
۳- (۳) محمد تقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۰۰ و ۳۰۱.

د) تقسیم حرکت به اعتبار فاعل و اسباب

اشاره

حرکت بر اساس حصر عقلی، یا از روی اراده است یا بدون اراده. حرکت بدون اراده، یا با طبیعت و میل شیء متحرک، موافق است یا مخالف. اگر موافق باشد، از آن تعبیر به «حرکت طبیعی» می شود و اگر مخالف آن باشد، به «حرکت قسری» تعبیر می گردد.

در نگاه شیخ، حرکت اجرام سماوی، حرکت ارادی است و مبدأ آن مجردات است که نفس و عقل باشد. نفس مبدأ و علت قریب برای حرکت اجرام سماوی است و عقل، مبدأ و علت بعید آن است.

بوعلی حرکت را امری حدوثی می داند که به ناچار باید علت و سببی داشته باشد و حرکت به اعتبار اسباب، به سه دسته که ذکرش رفت، قابل تقسیم است که توضیح آنها بر اساس بیان شیخ چنین است:

یکم) حرکت ارادی

حرکت، با ملاحظهْ فاعل آن همان طور که بیان شد - به دو قسم ارادی و طبیعی قابل تقسیم است. فاعل های بالقصد، بالعنایه، بالرضا و بالتجلی، از نوع حرکت ارادی است(۱).

اسباب و علل در حرکت ارادی، امور ارادی کلی، ثابت و واحد و اراده بعد از اراده است که به وسیله قوه نفسانی تجدّد پذیر است و به میزانی که در نفس محرک تصور و اراده ایجاد می شود، در شیء در حال حرکت نیز حرکتی بعد از حرکت ایجاد می گردد در این جا امری به نام اراده کلی، همواره ثابت و تغییرناپذیر است؛ ولی تصورات و اراده های گوناگونی در حال شکل گیری است که همه به سان امر حادث، یکی پس از دیگری ایجاد می گردد و بعضی

۱- (۱) همان، ص ۳۰۸ و ۳۰۹.

برای بعض دیگر به صورت پیوسته علت می باشد و اگر چنین حدوث و اتصالی در کار نباشد، حرکت نیز شکل نمی گیرد. پیداست که خرد محض، مبدأ قریب برای حرکت نیست؛ بلکه حرکت نیازمند قوه دیگری است که بتواند تجدید در اراده ایجاد کند و از چنین قوه ای تعبیر به نفس می گردد.(۱)

از منظر شیخ در حرکات اجرام سماوی، دو اراده دخالت دارد: یکی اراده کلی که به مراد کلی تعلق می گیرد و دیگری اراده جزئی که منشأ آن، اراده کلی است و به مراد جزئی تعلق می گیرد.

حرکات مستمر فلک، نیازمند هردو اراده کلی و جزئی است؛ زیرا نه اراده جزئی به تنهایی توان استمرار حرکات فلک را دارد و نه اراده کلی. به همین جهت در نگاه ابن سینا دو اراده در استمرار حرکات اجرام سماوی نقش دارد.

از کلام شیخ در نمط سوم اشارات نیز استفاده می شود همان موجود مجردی که دارای اراده کلی است، دارای اراده جزئی نیز هست؛ همان سان که نفس ناطقه آدمی، هم می تواند اراده غذای کلی داشته باشد و هم اراده غذای جزئی.(۲)

دوم) حرکت طبیعی

در حرکت طبیعی، مقتضای حرکت، طبیعت شیء است و آن عبارت است از حالت میل طبیعی اجسام، به گونه ای که هر جسمی به مقتضای طبیعت، در جایگاه طبیعی اش قرار گیرد.

۱- (۱) در حرکت ارادی، جسم مقارن شعور و اراده است؛ نظیر حرکت ارادی حیوانات که عامل آن شوق به سوی کمال است (همان).

۲- (۲) ر. ك: الاشارات والتنبیهات، ص ۲۵۵-۲۶۰؛ احمد بهشتی، الغایات و مبادی، ترجمه و شرح نمط ششم، الاشارات والتنبیهات، ص ۸۹-۹۱.

حرکت طبیعی به صورت مستقیم است که در آن، عامل حرکت (ذات طبیعت) مقرون به یک امر بالفعل شده است که عبارت باشد از حالت منافی به حالت ملائم و ذات طبیعت، علت حرکت در چنین جزء خاصی می باشد و مقرون به یک امر بالفعل است.(۱)

شیخ در توضیح این مطلب گفته است که حالت های جسم، بلکه تمام جواهر، حالت های منافی و ملایم است و حالت ملایم، از طبیعت زایل شدنی نیست. حرکت طبیعی، همان حالت ملایم جسم از حالت غیر ملایم جسم است و شیخ نیز در نجات تصریح کرده است: «ذات طبیعت مادامی که با یک امر بالفعل قرین نشود، علت حرکت نمی باشد و آن امر بالفعل حالت منافی جسم است. حالت منافی جسم دارای درجات مختلف قرب و بعد از حالت ملایم است که با آنها حرکت ایجاد می شود....»(۲)

بنابراین، حرکت طبیعی، همان حالت طبیعی اجسام است که مستند به طبیعت می باشد.

سوم) حرکت قسری

حرکت قسری(۳) ، در حرکت طبیعی تحقق می یابد. حرکت قسری نیازمند قاسر و قوه غالبه است.(۴) پس چه چیز عامل و سبب حرکت قسری است؟

ص:۱۳۱

۱- (۱) در حرکت طبیعی، سبب حرکت در ذات طبیعت است، نه در بیرون از طبیعت؛ نظیر حرکت آتش در حالت طبیعی به سمت بالا ـ و حرکت سنگ در حالت طبیعی به سوی پایین. در حرکت طبیعی، منشأ حرکت، همان میل طبیعی شیء است. (ر. ك: گوهرمراد، ص ۱۳۵ و نهایه الحکمه، ص ۲۰۴).

۲- (۲) ابن سینا، النجاه، ص ۵۷۸-۶۷۹.

۳- (۳) قسر، به معنای قهر و غلبه است (النهایه، ج ۲، ص ۲۵۹).

۴- (۴) در حرکت قسریه، حرکت شیء بر خلاف میل طبیعی او می باشد؛ نظیر حرکت تیر به سوی هدف و فواره آب به سمت بالا. عامل حرکت ذات قاسر نیست؛ بلکه طبیعت مقسور به اعداد قاسر که از خارجاز طبیعت نشأت گرفته است.

طبیعت، اراده، یا قوه قاسره؟ عامل در حرکت قسری، طبیعت یا اراده است.(۱)

شیخ می گوید: «حرکت، ثباتش به شیوه حدوث(۲) است. از این رو باید علتی داشته باشد و علت بالفعل حرکت، همان حالت تجدد بعد از تجدد است که به صورت پیوسته ایجاد می گردد.»(۳)

شیخ به طور مطلق حرکت را حالت طبیعی جسم نمی داند؛ به این دلیل که حرکات بالطبع، مفارقت حالت غیر طبیعی اجسام به سوی حالت طبیعی اجسام است. از این رو علت و مقتضی حرکت، طبیعت است؛ ولی با حدوث حالت غیر طبیعی برای طبیعت، چنین حرکتی یا حرکت در کیف است؛ نظیر گرم شدن آب به وسیله قاسره (آتش)، یا حرکت در کم است؛ مثل مریض شدن بدن سالم، یا حرکت در مکان است؛ مثل پرتاب شدن تیر مدور به هوا.(۴)

ه-) کمال یابی حرکت

از منظر شیخ، حرکتی که از روی اراده باشد، در پی کمال و هدف است.(۵) بنابراین، حرکت نفوس و اجرام سماوی که از روی اراده حرکت دارند، در پی استکمال و هدف است.

شیخ در التعلیقات خویش از حرکت، به عنوان کمال یاد نموده و

ص:۱۳۲

۱- (۱) مبدأ معاد، ص ۲۸ و ۲۹ و النجاه، ص ۵۷۸-۵۸۲.

۲- (۲) . producibility in itself.

۳- (۳) النجاه، ص ۵۸۴ و ۵۸۵.

۴- (۴) الهیات شفا، ص ۳۸۲ و ۳۸۳.

۵- (۵) الاشارات والتنبیهات، ص ۲۹۷ و ۲۹۸.

کمال یابی افلاک را حرکت دانسته است و از هر حرکتی در پی حرکت دیگر، به مشابه کمال یابی پیاپی یاد کرده و گفته است:

«نقصان فلک به وسیله حرکت جبران می شود... حرکت فلک، کمال حرکت است؛ نه این که او به وسیله حرکت به کمال برسد؛ زیرا اگر کمال فلک، به غیر حرکت باشد، حتماً با رسیدن به کمال، از حرکت باز می ایستد. نقش حرکت در افلاک، همانند نقش ثبات برای اجسام متحرکه در مکان طبیعی آنهاست. بدین سبب، افلاک به طور پیوسته در حرکتند.»(۱)

از نگاه شیخ، افلاک سماوی، دارای قوه تعقل و تصور است. با تصور، تعقل و شناخت وجوه حکمت، نشاط به آنها دست می دهد و سپس به حرکت در می آید.

هم چنین فلک دارای عقل مفارق است اشیاء را تعقل می کند و در تعقل خود، از عقل فعال(۲) کمک می گیرد و از این که افلاک دارای نفس

فلکیه است، به جانب کمال در حرکت است(۳).

بوعلی می گوید نفس اجرام سماوی - چنان که پیش از این نیز اشاره شد - دارای اراده جزئی یا اراده کلی است که به اجرام تعلق دارد تا به نوعی از کمال برسد و شوق به سوی کمال، موجب حرکت می شود.

و) احتیاج حرکت به محرک غیر متحرک

طبق دیدگاه ابن سینا، هر جسم دارای حرکت، در حرکتش نیازمند به علت است. حرکت یا به وسیله اسباب خارج از اجسام است، مثل چیزهایی که

۱- (۱) التعلیقات، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

۲- (۲). Agent. Intellect.

۳- (۳) همان، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.

به جسم، جذب یا از آن دفع می شود و روشن است که حرکت آنها به وسیله غیر خودشان است.

اما اشیائی که دارای حرکت است، ولی محرک خارجی برای آنها دیده نمی شود، شیخ با سه برهان اثبات می کند که حرکت آنها نیز به وسیله غیرشان می باشد و سرانجام نتیجه می گیرد که اگر اجسام، بذاته متحرک باشد، باید تمام اجسام دارای حرکت باشد؛ درحالی که چنین نیست. پس به ناچار باید هر جسم حرکت دار، علتی داشته باشد تا آن را به حرکت بیاورد.

او در برهان دوم می گوید: اگر حرکت جسم به وسیله ذاتش باشد، نباید در هیچ جزئی از اجزای اجسام، سکون راه داشته باشد و او را از حرکت باز دارد. هر نوع توهم سکون در اجزای اجسام، موجب بطلان حرکت از ذات اجسام می شود.

برهان سوم شیخ این است که حرکت امری است که همواره حادث می شود و هر پدیده ای نیازمند علت محدثه است. بنابراین هر حرکت باید دارای علت محدثه ای باشد و این علت محدثه نیز اگر متحرک باشد، یا بنفسه متحرک است، یا به وسیله غیرش. متحرک بنفسه نیست، چون محرک، به گونه ای افاده وجود حرکت می کند و شیء متحرک از جهتی که دارای حرکت است، مستفید وجود حرکت است و شیء واحد نمی تواند از یک جهت مفید بالفعل و از جهتی، متفید بالقوه باشد و در نتیجه شیء واحد نمی تواند هم علت برای حدوث حرکت و هم علت برای قبول حرکت باشد و می بایست ذات محرک، غیر از ذات متحرک باشد.(۱)

۱- (۱) مبدأ معاد، ص ۳۶-۳۸.

شیخ ضمن نتیجه گیری از گفته های پیشین، برهان دیگری بر این مطلب اقامه نموده و اثبات می کند که محرک شیء حرکت دار، امر غیر متغیر و بدون حرکت است. کلام شیخ این است:

«از براهین پیشین روشن گردید که حرکت هر جسم متحرک، باید علتی داشته باشد، ولی نه از ذاتش. اکنون ادعای دیگری را مطرح می کنیم و آن این که علل حرکت، باید به علتی منتهی بشود که دارای حرکت نباشد؛ زیرا اگر منتهی به علت غیر حرکت دار نشود، لازم می آید که علل در زمان واحد غیرمتناهی باشد و از آنها جسم غیرمتناهی بالفعل پدید آید. چنین چیزی در علوم طبیعی محال است. از این رو اشیاء حرکت دار باید محرک غیر متحرک داشته باشد.»(۱)

پس از منظر شیخ، حرکت اشیاء، یک امر همیشگی و قدیمی نیست؛ بلکه متجدد و حادث است و چنین چیزی علت می خواهد؛ پس هرحرکتی نیازمند به محرک و علت است. محرک و علت حرکت، نیز احتیاج به علت محرکه دیگر دارد و اگر منتهی به علت غیر محرک نشود - علتی که معلول علت دیگر نباشد - تسلسل لازم می آید و از سوی دیگر، علل حقیقیه باید متناهی باشد؛ زیرا اگر متناهی نباشد، لازم می آید که اشیای غیرمتناهی در یک زمان وجود داشته باشد و چنین چیزی محال است. علل معینه که یکی به دنبال دیگری به وجود می آید و متعلق به حرکت است نیز چنین حکمی دارد(۲). بنابراین، سلسله حرکت باید منتهی به مبدأ و محرک غیر متحرک بشود.

۱- (۱) همان، ص ۳۸.

۲- (۲) ر. ک: التعلیقات، ص ۴۸ و ۴۹.

ز) مبدأ حرکت اجرام سماوی

همـان گونه که بیان شـد، هر متحرّکی، نیاز به محرّك دارد و این سلسـله بایـد منتهی به محرك غیر متحرك بشود. حال سؤال ایـن اسـت که مبـدأ حرکت اجرام سـماوی، طبـق دیـدگاه شـیخ الرئیس چیست؟ آیـا سـبب حرکت در اجرام غیر سـماوی، غیر متحرك است؟

بر مبنای نظریه شیخ، محرك اجرام سماوی نیز منتهی به محرك غیر متحرك می شود؛ زیرا سبب حرکت در آنها نفس و عقل است که هر دو مخلوق و معلول خداونـد است. نفس و عقـل، محرك غیر متحرکنـد و هر دو غیر مـادی می باشـند؛ بـا وجود تفاوتی که با هم دارند.

عقل کل بعـد از واجب الوجود، شـریف ترین موجودات است و پس از آن، نفس؛ چنان که شـیخ بعـد از بحث نسـبتاً مفصل و گسترده درباره اجسام و کُرات گفته است:

«اشـرف موجودات بعد از خداوند سبحان، عقل کل است و پس از آن، نفس کل است. محرك اجرام سماوی، نفس کل است که دارای توان بـالقوه است. بـدین سـان مراتب صور، عقـل کـل، نفس کـل، و طبیعت کـل است و مراتب اجسام، جسم اثیری سماوی، جسم اسطُقسـی زمینی و جسم متکونه است، و اولین موجودات از ذات حق، عقل کل است، و سپس نفس کل، و پس از آن، جرم کل و پس از آن طبیعت کل.»(۱)

هم چنین گفته است که هر نفسی برای هر فلکی، کمال است. صدور افعال از هر نفس فلکیه، مخصوص فلك خودش است و به اجسام دیگر کاری ندارد.(۲)

۱- (۱) مبدأ و معاد، ص ۷۶.

۲- (۲) همان، ص ۸۰.

شیخ همین بحث را به تفصیل در نجات مطرح کرده که به آن نیز به اختصار اشاره می گردد:

حرکت افلاک، ارادی است و عامل حرکت در آن، نفس است. نفس مبدأ حرکت قریبه فلک است. نفس دارای صورت ها و اراده های متجدد است که کمال جسم فلکیه است. با این که محرک قریب فلک، عقل نیست، ولی عقل قبل از آن وجود دارد و سبب متقدم برای حرکت فلک به شمار می رود. و بدین سان روشن گردید که حرکت نیازمند قوه غیرمتناهیه مجرد از ماده است که دارای حرکت نباشد. ولی نفس که عامل حرکت است، جسمانی است و تغییرپذیر است و از ماده مجرد نیست و با فلک، نسبت حیوانیت دارد و دارای قوه تعقل آمیخته با ماده است؛ ولی محرک اول، قوه غیر مادی است که هیچ گونه آمیختگی با جسم و ماده ندارد و استحاله پذیر هم نیست؛ زیرا اگر مادی باشد، استحاله پذیر است و متغیر و می بایست محرکی باشد، تا او را به حرکت آورد و آن محرک به وسیله محرک دیگر حرکت داشته باشد.(۱)

شیخ در شفا نیز تصریح دارد که حرکت فلک، به وسیله نفس است و نفس، مبدأ حرکت قریب فلک است و عقل هرچند که علت قریب نیست، ولی قبل از فلک است و سبب متقدم برای حرکت فلک می باشد و در نتیجه، حرکت نیازمند قوه غیرمتناهی مجرد از ماده است که نه بذاته حرکت دارد و نه بالعرض.(۲)

۱- (۱) النجاه، ص ۶۲۴ و ۶۲۵.

۲- (۲) «فإذا کان الأمر علی هـذا، فالفلک یتحرک بالنفس والنفس مبـدأ حرکته القریبه و تلک النفس متجدده التصور والإراده وهی متوهمه: أیّ لها إدراک للمتغیرات کالجزئیات وإراده لامور جزئیه بأعیانها، وهی کمال جسم الفلک وصورته... والمحرک القریب للفلک، و إن لم یکن عقلاً، فیجب أن یکون قبله عقل وهو سبب المتقـدم للحرکه الفلک، فقـد علمت أنّ هـذه الحرکه محتاجه، إلی قوه غیرمتناهیه، ومجرده عن الماده لا تتحرک بالذات و لا بالعرض.» (الهیات شفا، ص ۳۸۶ و ۳۸۷).

از نگاه شیخ، افلاک دارای نفس محرکه و دارای قوه تعقل خیرات است و به وسیله جسم، از قوه تخیّلیه بهره مند است که می تواند جزئیات را تصور و اراده کند.

بنابر نظریه شیخ، هر فلک دارای عقل مفارق است و حرکت افلاک از روی غرض عقلانی انجام می پذیرد و مبدأ آن، عقل است که خیر اول را تعقل می کند. بدین سان حرکت افلاکی و آسمانی، حرکت نفسانی از روی اختیار است که از نفس مختار صادر می شود.

از منظر شیخ، آن چه باعث ایجاد حرکت می شود، قصد و شوق به سوی معشوق است و حرکت به سوی معشوق، غایت حرکت به حساب می آید. معشوق از حیثی که معشوق است، در نظر عاشق خیر است و چنین شوقی در طبیعت یک امر طبیعی است که کمال ذاتی جسم شمرده می شود که یا در صورت جسم است، یا در این، یا در وضع.

شوق ارادی یک امر ارادی است؛ یا اراده برای مطلوب حسی، نظیر طالب لذت، یا امر وهمی و خیالی، نظیر غلبه، یا امر ظنی است، نظیر طالب خیر ظنی.

در هرصورت می بایست مبدأ این حرکت، امر اختیاری و ارادی باشد و اراده خیر حقیقی.

پس در نتیجه، حرکات افلاک به جهت اراده و شوق است و

جوهر این خیر، نخستین معشوق یکتاست(۱). منشأ همه آنها و مبدأ تمام موجودات، واجب الوجود است که در ذاتش واحد است و دارای جسم نیست.(۲)

سرانجام سخن حق این است که نخستین فعل واجب الوجود، تعقل ذاتش است؛ ذاتی که مبدأ نظام خیر در عالم هستی است. او عاقل نظام خیر در عالم هستی است. او فاعل کل است و تمام وجود از او افاضه می شود و عقل محض نخستین موجود و معلول اوست.(۳)

به طور کلی در نگاه ابن سینا مبدأ حرکت، واجب الوجود بالذات است؛ چنان که گفته است:

«از سخنان گذشته ما درباره علوم طبیعی، روشن گردید که قوه غیرمتناهی که جسم نیست، وجود دارد و او مبدأ حرکت اولیه است. این مطلب نیز واضح شد که در هستی، مبدأ، دائم الوجود است و او واجب الوجود بالذات است. واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از همهْ جهات و علت موجبه برای معلول است.»(۴)

شیخ نظیر همین مطلب را در الهیات شفا دارد و مبدأ حرکت اولیه را قوه غیرمتناهیه و غیر جسمیه دانسته است و همان نتیجه ای را که در نجات گرفته در الهیات شفا نیز گرفته و بیان می کند که مبدأ حرکت نخستین، قوه غیرمتناهیه است که جسم ندارد و مبدأ همیشگی وجود و هستی است. چنین وجودی، واجب الوجود بالذات است که از تمام جهات واجب الوجود

۱- (۱) الهیات شفا، ص ۳۸۷-۳۹۲.

۲- (۲) النجاه، ۶۴۸ و ۶۴۹.

۳- (۳) همان ۶۴۹-۶۵۲.

۴- (۴) همان، ص ۶۰۵.

است؛ همان طور که در فصول پیشین، این مطلب روشن شد.(۱)

شیخ پس از تحلیلی نسبتاً مفصل درباره علت حرکت و علت قریب و بعید کون و حدوث، دوباره تصریح می کند که مبدأ تمامی آنها ذات واجب الوجود است.(۲)

ح) تقریر برهان حرکت

شیخ در مبدأ و معاد ضمن بحث مفصلی که درباره حرکت دارد، برهان حرکت را چنین تقریر کرده است:

از براهین پیشین روشن گردید که حرکت هر جسم متحرک، به وسیله علت است،(۳) نه به وسیلهٔ ذات خودش. اکنون ادعای دیگری را مطرح می کنیم و آن این که علل محرکه، منتهی به علتی است که حرکت ندارد؛ زیرا اگر حرکت هر متحرکی به سبب محرک متحرک باشد، لازم می آید که علل در زمان واحد، غیرمتناهی باشد و از آنها جسم غیرمتناهی بالفعل پدید آید که چنین چیزی در علوم طبیعی محال است. از این رو باید اشیاء حرکت دار، محرّکِ نخستینِ غیر متحرک داشته باشد.»(۴) طبق این برهان، محرّک نخستین غیرمتحرک ثابت می شود.

۱- (۱) «وقد اتضح لک فیما سلف من العلوم الطبیعیه وجود قوه غیرمتناهیه غیر مجسمه، وأنّها مبدأ الحرکه الأولویه، و بان لک أن الحرکه المستدیره لیست متکونه تکونا زمانیاً، وقد بان لک من هناک من وجه ما أنه مبدأ دائم الوجود. وقد بان لک بعد ذلک أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جمیع جهاته، وأنه لا یجوز أن تستأنف له حاله لم تکن مع أنه قد بان لک أن العله لذاتها تکون موجبه المعلول فإن دامت أوجبت المعلول دائما.» (الهیات شفا، ص ۳۷۳).

۲- (۲) کلام شیخ در شفا چنین است: «و أیضاً مبدأ الکل ذات واجبه الوجود، و واجب الوجود واجب ما یوجد عنه...، ص ۳۷۶.»

۳- (۳) إنّ کل جسم متحرک فان له فی حرکته عله (مبدأ و معاد، ص ۲۴).

۴- (۴) فقد ظهر من البراهین ان کل جسم متحرک فحرکته عن عله لا عن ذاته. و الآن فانا ندعی دعوی اخری فنقول: ان العلل المحرکه متناهیه الی عله لا تتحرک و ذلک أنه لو کان کل متحرک عن محرک متحرک لذهبت العلل فی زمان واحد الی غیر نهایه و اجتمع من جملتها جسم غیر متناه بالفعل فقد بان فی العلوم الطبیعیه استحاله هذا. فاذا فی کل نوع من المتحرکات محرک اول غیر متحرک. (مبدأ و معاد، ص ۳۸).... ان لکل حرکه محرکا فلهذه الحرکه محرک ولا یجوز ان یکون محرک هذا الحرکه قوه طبیعیه... (همان، ص ۵۲ و ۵۳).

ط) قالب برهان حرکت

برهان شیخ را می توان در قالب ذیل چنین بیان کرد:

الف) حرکت در عالم وجود دارد؛

ب) هر حرکتی علتی دارد که خارج از ذات شیء متحرك است؛ به این معنا که حرکت، ناشی از محرّکی (علتی) است که غیر از خود

متحرك است؛

ج) حال اگر این محرّك، خود نیز دارای حرکت باشد، حرکت آن باید ناشی از محرّك دیگر باشد و آن محرّك دیگر نیز در حرکت خود، متوقف بر وجود محرّك دیگر است؛

د) از آن جا که دور و تسلسل در سلسله علل باطل است، سلسله محرّك ها باید منتهی به محرّك غیر متحرك گردد؛

ه -) پس محرّكِ نخستینِ غیر متحرك، موجود است.

ی) محرّک به عنوان علت غایی

آیا خداوند علت فاعلی محرّكِ نخستینِ عالم هستی است یا علت غایی؟

از دیدگاه شیخ، خداوند محرّك عالم به عنوان علت غایی است و خداوند غایت و منتهی الیه حرکت است. حرکت عالم از روی اراده و شوق است و شوق، از عشق و لذت پیروی می کند و برخواسته از

التذاذ است. هر موجود متحركی به سوی غایتی سیر می كند كه كمال آن می باشد. عالم به كمالی كه به وسیله حركت به آن می رسد، منبعث از شوق است و مبدأ نخستین، جرم آسمان را به همین شیوه به حركت در می آورد.(1)

شیخ در شفا همین دیدگاه را دارد و گفته است كه حركت عالم از روی غرض عقلانی است كه خیر اول را تعقل می كند و حركت به سوی معشوق غایت حركت است. چنین شوقی امر طبیعی و كمال ذاتی جسم است. حركت عالم هستی منبعث از اراده و شوق به سوی خیر است كه جوهر آن نخستین معشوق یكتاست.(2)

او در مبدأ و معاد تصریح می كند كه جایز نیست محرّكِ نخستین، به شكل نیروی فاعلی، عالم را حركت بدهد؛ زیرا او كه نیروی غیرمتناهی است، اگر هم چون علت فاعلی محرّك باشد، لازم می آید كه همانند موجود مادی قابل تغییر باشد و چنین چیزی جسمانی است. بنابراین محركیت خداوند برای عالم، مثل حركت دادن معشوق است بی آن كه خود حركتی داشته باشد. پس او نیرویی است كه بالذات خیر و ازلی و پایدار است و معشوق بالذات است.(3)

در نتیجه می بینیم كه از دیدگاه شیخ، خداوند سبحان به عنوان محرّكِ نخستینِ عالم هستی، علت غایی محرّك است، نه علت فاعلی.

بنابراین از آن چه بیان شد، این نتیجه به دست می آید كه طبق دیدگاه شیخ، در عالم هستی حركت وجود دارد؛ چه حركت قسری،

۱- (۱) ر. ك: النجاه، ص ۶۲۶، ۶۳۲ و ۶۳۳.

۲- (۲) ر. ك: الهیات شفا، ص ۳۸۷-۳۹۲.

۳- (۳) مبدأ و معاد، ص ۵۸ و ۵۹.

یا طبیعی یا ارادی. همه حرکت ها از هر نوعی که باشد، نیازمند محرک است. سلسله حرکت باید منتهی به محرّک غیر متحرک بشود. نفوس فلکیه به عنوان علت قریب، عامل حرکت افلاک است و عقل مفارق، به عنوان علت بعید، عامل حرکت در افلاک به حساب می آید. نفوس فلکیه، معلول عقل مفارق است. نخستین معلول و صادر واجب الوجود عقل محض است؛ پس مبدأ حرکت در عالم، واجب الوجود بالذات است.

در نگاه شیخ، می توانیم از مشاهده حرکت به محرک نامتحرک پی ببریم؛ زیرا در عالم، حرکت وجود دارد و هر حرکتی باید محرکی داشته باشد و برای بطلانِ دَور و تسلسل، سلسله حرکت ها، باید منتهی به محرّک نامتحرک بشود؛ محرک غیر متحرکی که معلول چیز دیگری نباشد. چنین چیزی واجب الوجود بالذات است و خداوند به عنوان علت غایی، محرّک عالم هستی است و منتهی الیه حرکت می باشد.

نتیجه

آن چه در فصل دوم بیان شد، توضیح دیدگاه شیخ درباره «براهین جهان شناختی» بود و از مباحث این فصل، به طور کلی نتایج ذیل به دست می آید:

۱. طبق تقسیم بندی رایج در فلسفه غرب و تعریف آنها از «برهان جهان شناختی»، برهان صدیقین، برهان علت و معلول و برهان حرکت، جزء «براهین جهاشناختی» است که به طور مبسوط در تصنیفات شیخ الرئیس به آنها پرداخته شده است.

۲. شیخ مبتکر برهان صدیقین است. او نخستین کسی است که چنین

نامی را بر این برهان نهاده و آن را وارد فلسفه اسلامی کرده است.

۳. شیخ با بیان این نکته که در اصلِ وجود و واقعیت هستی، هیچ ریب و شکی وجود ندارد، استدلالش را بسط و گسترش داد و با این استدلال که وجود، یا واجب الوجود بالذات است یا ممکن الوجود بالذات، واجب الوجود بالذات را ثابت کرد؛ واجب الوجودی که از تمام جهات، واجب الوجود است.

۴. اصطلاح برهان صدیقین، اصطلاح خاص فلسفه اسلامی است و تفاوت ماهوی با برهان وجودی «آنسِلم» دارد.

۵. همان سان که در اصل واقعیت و هستی، هیچ تردیدی وجود ندارد، در وجود انواع حرکات، حوادث و انواع ممکنات نیز شکی وجود ندارد. هر انسانی که به اطراف خود بنگرد، به خوبی آنها را درمی یابد و می بیند آنها پس از نبود نشان پدید آمده اند و همه آنها معلولند و هر معلول، در وجود خود محتاج علت است و آن علت نیز در وجود خود محتاج علت دیگر است و برای بطلان تسلسل در علل، چه به شیوه دور و چه به شیوه بی انتها، باید سلسله علل، منتهی به علت غیر معلول شود و آن واجب الوجود بالذات است که در ذات خود، واحد و بدون مثل است و پیراسته از هر نقصان و عیب.

۶. همان گونه که در اصل واقعیت و هستی، هیچ تردیدی وجود ندارد، در واقعیت حرکت نیز تردیدی وجود ندارد. جهان سرشار از حرکت و خروج قوه(۱) از فعل است و طبق دیدگاه شیخ، حرکات با تمام انواعش، اعم از حرکت قسری، طبیعی و ارادی، معلول است و نیازمند محرک و باید منتهی به محرّکی بشود که خود، حرکت نداشته باشد. بر

۱- (۱) . potency.

اساس، مبدأ حرکت افلاک، نفس است به عنوان علت قریب و عقل است به عنوان علت بعید که سرانجام منتهی به واجب الوجود بالذات می شود؛ زیرا عقل محض، معلول و صادر از واجب الوجود بالذات است. بدین سان، سلسله حرکات منتهی به مبدأ واحد می گردد و واجب الوجود اثبات می شود.

ص:۱۴۵

۳- براهین جهان شناختی از دیدگاه آکویناس

اشاره

قدّیس سَن توماس آکویناس بزرگ ترین حکیم قرون وسطای جهان غرب، هرچند اعتقادی به سازگاری کامل فلسفه و الهیات نداشت، ولی معتقد بود که فلسفه می تواند به الهیات کمک کند. به همین دلیل می کوشید تا فلسفه را در خدمت الهیات قرار دهد.

بجاست که بحث شناخت خدا در اندیشه آکویناس را با این پرسش آغاز کنیم که آیا در دیدگاه او، وجود خدا بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد، چنان که قدیس یوحنای دمشقی اعتقاد داشت که معرفت خدا به طور فطری در نهاد همه نهاده شده است؟ و این حقیقت، دیگر قابل بحث و استدلال نیست؟

برخی نظیر ژیلسون گفته اند: «اگر توماس بر این عقیده بود که یک متکلم باید مؤید همه دیدگاه های فلسفی ای باشد که تعالیم وحی را با کمترین تلاش عقلانی تأیید کند، این نظر را می پذیرفت و به خود زحمت تحقیق براهین پیچیده را نمی داد.»(۱)

ص:۱۴۷

۱- (۱) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۷۴ و ۷۵.

از دیدگاه توماس «ما به ذات خدا علم نداریم» و به همین دلیل گزاره «خدا وجود دارد» برای انسان بدیهی نیست و می بایست به وسیله چیزهای شناخته شده تر، یعنی از طریق آثار و مخلوقات خداوند به اثبات او برسیم؛ همان نظری که بیشتر متکلمان قرن سیزدهم به آن معتقد بودند.(۱)

بنابراین، از دیدگاه توماس اثبات وجود خدا نیاز به استدلال دارد. او نمونه جالب توجهی از «دقت و تمامیت فلسفی را ارائه داده و به خواننده خود نشان می دهد که هیچ خطایی کاملاً رفع نمی شود، مگر آن که دلایل وقوع آن فهمیده شود.»(۲)

طبق دیدگاه توماس، در ذهن انسان یک علت واقعی برای این اعتقاد فراگیر، که یوحنای دمشقی آن را به طور فطری در نهاد انسان ها دانسته است، وجود دارد و در آغاز کلیات الهیات(۳) به آن دلیل اشاره نموده؛ به این معنا که «خدایی وجود دارد که خالق آسمان و زمین، علت وجود آنها و غایت نهایی همه موجوداتی است که در آسمان و زمین وجود دارند و هم چنین غایت اعمال آنان است.»(۴)

روش شناخت و اثبات وجود خدا در اندیشه توماس تنها بیانگر قسمتی از اندیشه فلسفی او نیست؛ بلکه کل موضع فکری و کلامی او را نیز مشخص می کند. دربارهٔ وجود خدا دو نوع راه را می شود تصور کرد: یکی این که مسئله خداوند تنها تعلق به ایمان دارد و بس و هیچ گونه استدلال و برهان عقلی در این عرصه نمی تواند کارایی داشته باشد.

۱- (۱) لئوجی، الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۱۶۵.
۲- (۲) ر. ک: مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۷۵.
۳- (۳) . Summa Theologica.
۴- (۴) ر. ک: همان، ص ۷۶ و ۷۷.

راه دیگر این که بـا توسل به یک یقین درونی و بی هیـچ توجهی به جهان موجود، می توان به وجود خـدا پی برد؛ هماننـد آن چه که پـاره ای از متکلمـان نظیر آنسِـلم گفته انـد. ولی از دیـدگاه تومـاس هر دو طریق به ظاهر معکوس، بر یک بنیان اسـتوار است و آن اولویت دادن مـاهیت نسـبت به وجود است که در نتیجه، دو راه بیشتر بـاقی نمی مانـد: یکی این که صـرف مـاهیت خداونـد را اصـل قرار دهیم و صـفات خداونـد را بر اساس ماهیت اثبات کنیم. راه دوم برعکس است؛ یعنی وجود یا موجود را اصل قرار دهیم و از معلول به علت پی ببریم.

از دیـدگاه توماس راه اول پـذیرفتنی نیست؛ چرا که ذهن قادر نیست از راه ماهیت به وجود برسد. ایرادی که توماس بر ارسـطو دارد، از همین باب است و این راه را ضـعف فلسـفه ارسـطو تلقی کرده و گفته است که شـناخت فصول ذاتی برای ما، در واقع ناشـناخته است و تنهـا از راه صـفات عرضـی می شود آن را مشـخص کرد؛ به این معنـا که تنهـا از عرض می توانیم به ذات پی ببریم و همین طور فقط از راه معلول می توانیم به علت آگاه شویم.

آکوینـاس در کتـاب کلیـات الهیـات از دو روش اثبات فلسـفی، یکی پی بردن از راه علت به معلول (برهان «لمّ»)(۱) و دیگری رسـیدن از طریق معلول به علت خـاص آن (برهان «انّ»)(۲) نام برده(۳) و گفته است: «برهـان را می تـوان به دو صورت اقـامه کرد: راه اول برهان از طریق علت است که برهان «لِمّ» نامیده می شود. در این روش، استدلال از آن چه که مطلقاً مقدم

۱- (۱) . demonstration propter quid.

۲- (۲) . demonstration quia.

۳- (۳) الدرز لئوجی، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۱۶۵ و ۱۶۶.

است، انجام می گیرد. راه دوم برهان از طریق معلول است که برهان «انّ» نامیده می شود و در این روش، استدلال از آن چه که فقط نسبت به ما مقدم است انجام می گیرد.»(۱)

توماس در واقع روش طبیعی ذهن را «انّی» می داند، نه «لمّی» و راه طبیعی برای عقل و ذهن این است که آن چه عرض و معلول مشخص می کند، می توانیم بشناسیم. آثار و مخلوقات خداوند، ابتدا در تجربه حسی به ما عرضه می شود و با بررسی منشأ آنها درمی یابیم که «خداوند وجود دارد.»

به طور کلی در نظام فکری آکویناس، ماهیت نسبت به وجود، کم رنگ و ناتوان دیده می شود و تنها از راه جهان و موجودات محسوس و ملموس می توان ذهن را به خداوند، که خالق جهان است، معطوف کرد.(۲) به طور کلی، همه براهین اثبات وجود خدا را «اِنّی» می داند؛ زیرا معتقد است چیزی وجود ندارد که بتواند در مقام علّت برای خدا واقع شود و خداوند از هر نظر بی علّت است. اگر خدایی هست، غیر او هرچه باشد معلول اوست. خداوند، خودش به طور مطلق و بذاته است. آثار و مخلوقات خداوند ابتدا در تجربه حسی به ما عرضه می شود و ما با آغاز از آنها و بررسی و تحقیق در منشأ ممکن آنها می توانیم دریابیم که خدا وجود دارد.(۳) براهین پنجگانه آکویناس برای اثبات وجود خدا، بر محور چنین دیدگاهی شکل گرفته است.

توماس آکویناس براهین اثبات وجود خدا را در پاره ای از آثارش بارها و

۱- (۱) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۸۲ و ۸۳.

۲- (۲) ر. ک: کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۲۳۵-۲۳۷.

۳- (۳) اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۸۲ و ۸۳.

با عبارات متفاوت بیان کرده و تعداد این راه ها در کتاب های او نیز متفاوت ذکر شده است؛ چنان که در کتاب کلیاتی بر ضد کافران چهار راه و در کتاب کلیات الهیات پنج طریق و در کتاب مجموعه رسائل کلامی یکی از راه های پنج گانه مطرح شده است.(۱)

جان هیک(۲) طریقه پنج گانه توماس را چنین برشمرده است: «طریقه اول، از موضوع حرکت به محرک اول(۳) راه می برد. طریقه دوم، از رابطه علت و معلول به علت اولی و طریقه سوم، از ممکن یا محتمل الوجود بودن موجودات به وجود واجب(۴) و طریقه چهارم، از سلسله مراتب ارزش ها به ارزش مطلق(۵) و طریقه پنجم، از شواهد و قراین هدف مند بودن(۶) طبیعت به مدیر الهی.»(۷) و(۸)

هم چنین جان هیک، پنج طریق توماس را از مجموعه الهیات او چنین بر شمرده است: الف) برهان حرکت؛ ب) برهان علیت فاعلی؛ ج) برهان امکان و وجوب؛ د) برهان درجات؛ ه -) برهان هدف و غایت مندی.(۹)

او به طور کلی پنج راه برای اثبات وجود خدا پیشنهاد می کند(۱۰) که با توصیف برخی خصوصیات عالم پیرامون ما آغاز می گردد و استدلال

ص:۱۵۱

۱- (۱) . همان، ص ۹۳.

۲- (۲) . John Hick.

۳- (۳) . First Mover.

۴- (۴) . Necessary Being.

۵- (۵) . Absolute Value.

۶- (۶) . Intentional.

۷- (۷) . Divine Designer.

۸- (۸) ۷. جان هیک، فلسفه دین، ص ۵۳ و ۵۴.

۹- (۹) همان، اثبات وجود خدا، ص ۱۰۳-۱۰۰.

۱۰- (۱۰) اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۹۳؛ یوسف کرم، تاریخ الفلسفه الاروبیه فی العصر الوسیط، ص ۱۷۴؛ ماهرعبدالقادر محمد و حربی عباس عطیتو، دراسات فی فلسفه العصورالوسطی، ص ۴۳۵.

می کند که جهان با این ویژگی های خاص نمی تواند وجود داشته باشد؛ مگر این که یک حقیقت غایی نیز وجود داشته باشد که ما او را خدا می نامیم(۱). هر پنج راه او، به روش «انّی» اثبات وجود خدا را مطرح می کند و در همه آنها مخلوقات واسطه اثبات وجود خداوند است.

هرچند طرق پنج گانه آکویناس پنج برهان مستقل به شمار رفته است - به این دلیل که مبدأ هرکدام از آنها فرایندهای علّی مختلفی را در بردارد - ولی از این باب که وجوهی از علیت در همه آنها به کار رفته، مکمل یک دیگر می باشد و می تواند یک مجموعه واحد منسجم و هماهنگی را تشکیل بدهد که توماس آنها را در یک قالب کوتاه و ساده صورت بندی کرده است.

امتیاز راه های پنج گانه توماس در این است که بر امور بدیهی استوار است و هرکدام شامل واقعیت های تجربی و دلایل حسی مشترکند. به ویژه سه راهی که موسوم «براهین جهان شناختی» می باشد.

برخی نظیر چارلز(۲) معتقدند که اهمیت دلایل پنج گانه توماس برای اعتقاد به وجود خدا، به دلیل نقشی است که در اندیشه آکویناس دارد و از همین رو مورد بحث و نقادی متفکران بعد از او واقع شده است؛ اما به لحاظ معقولیتشان اهمیت چندانی ندارد. آنها معتقدند: «این دلایل چندان هم برهان نیستند؛ بلکه طرز تلقی هایی از خداوند در یک سنّت دینی اند. نقش آنها تنقیح و تدقیق تصوّر فرد درباره خداوند است، نه معتقد ساختن کافران و لا ادری گویان. ولی به هر تقدیر، تحقیق او در قالب براهین، تنسیق شده است.»(۳) برعکس، می توان گفت که این دلایل از دو جهت اهمیت دارد: یکی

۱- (۱) جان هیک، فلسفه دین، ص ۵۳.

۲- (۲) . Charles.

۳- (۳) چارلز تالیا فرو، فلسفه دین در قرن بیستم، ص ۶۲۲.

از جهت نقشی که در تفکر توماس دارد و دیگر این که می تواند نقش مهمی در تحکیم اعتقاد به خداوند و قانع ساختن تشنگان به حقیقت داشته باشد؛ زیرا برهان های آکویناس به تبعیت از ابن سینا و سایر اندیشه وران مسلمان، «در جهت اثبات خداوند ادیان توحیدی است... این براهین اثبات خالق بودن خداوند (برخلاف ارسطو) و اثبات موجد بودن او را (برخلاف افلاطون) هم در استدلال خود دارد»(۱) و از این نظر هم چنان اهمیت خاصی دارد.

این براهین پنج گانه به قرار ذیل است:

۱. برهان حرکت؛

۲. برهان علیت فاعلی؛

۳. برهان امکان و وجوب؛

۴. برهان مبتنی درجات کمال؛

۵. برهان علیت غایی (هدف مندی یا نظم).(۲)

از این میان، سه راه نخستین از راه های پنج گانه آکویناس، مصداق روشنی از «براهین جهان شناختی» است(۳) که به سه برهان مورد بحث قرار می گیرد:

۱-برهان حرکت

اشاره

برهان حرکت، یکی از مصادیق بارز «براهین جهان شناختی» و نخستین راه توماس آکویناس برای اثبات وجود خداست.(۴) این برهان در میان پنج

ص:۱۵۳

۱- (۱) حمید رضا آیه اللهی، تحلیلی از برهان های جهان شناختی، قبسات، سال یازدهم شماره ۴۱، ص ۹۸ و ۹۹.

۲- (۲) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۹۷-۱۲۷؛ چارلز تالیا فرو، فلسفه دین در قرن بیستم، ص ۶۲۲-۶۲۴؛ محمد محمد رضایی، الهیات فلسفی، ص ۱۸۳.

۳- (۳) النر استامپ و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین، ص ۵۴.

۴- (۴) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۹۷؛ جان هیک، اثبات وجود خدا، ص ۱۰۰؛ رونالدو هپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۳ و ۵۴.

راه عقلی که توماس برای اثبات وجود خدا در نظر داشته، بیشتر مورد توجه وی قرار گرفته است.(۱)

توماس «برهان حرکت» را به مثابه روشن ترین راه اثبات وجود خدا مطرح کرده است؛ زیرا در دیدگاه توماس، واقعیت داشتن «حرکت» که نقطه آغازین برهان است، برای حواس(۲) آدمی روشن و بدیهی است(۳) و شاید به دلیل اهمیتی که این برهان حرکت در نزد توماس دارد، آن را در صدر راه های پنج گانه اثبات وجود خدا به عنوان نخستین راه قرار داده است.

الف) پی بردن از اثر به مؤثر، در برهان حرکت

برهان حرکت به گفته امیل برهیه، نوعی از برهان هایی است که در آنها از اثر، پی به مؤثر برده می شود و بنابر گفته ارسطو، در برابر براهینی قرار دارد که در آنها از مؤثر پی به اثر برده می شود؛(۴) همان چیزی که توماس به آن اهمیت می داد. این برهان را افلاطون در کتاب دهم قوانین مطرح کرد(۵) و ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه (متافیزیک) (کتاب ۱۲) توضیح داد(۶) و بوعلی نیز در آثار گوناگونش نظیر شفا، نجات، اشارات، مبدأ و معاد، المباحثات و عیون الحکمه بسط و گسترش داد.(۷) توماس با اقتباس از

۱- (۱) ر. ک: کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۲۴۲.

۲- (۲) . senses.

۳- (۳) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۹۹.

۴- (۴) ر. ک: امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطا و دوره تجدد، ص ۲۱۶ و ۲۱۷.

۵- (۵) ر. ک: رونالدو هپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۳.

۶- (۶) ر. ک: مابعدالطبیعه، ص ۴۰۳-۴۰۷.

۷- (۷) ر. ک: ص ۱۴۳.

ارسطو(۱) و تبعیت از مدرسین و شارحین نوافلاطونی، به خصوص ابن سینا، آن را در کتاب جامع الکلام، کلیات الهیاتش و نیز در کتاب علیه منکران خدا به کار برد و از آن جانب داری کرد.

ب) تقریر برهان حرکت بارویکرد توماسی

حرکت، در برهان حرکت مورد نظر توماس، معنای عام تری دارد؛ به گونه ای که در مقام ترجمه، اصطلاح «تغییر» را نیز دربر می گیرد؛ زیرا حرکت، روشن ترین صورت تغییر است.(۲)

تجربه حسی، نقطه آغاز این برهان است. توماس از راه مشاهده حرکت یا تغییر در عالم، بر وجود علت نخستین که آن را خدا می نامند، استدلال می کند. به این معنا عالمی که ما در آن به سر می بریم، پویاست و اشیائی در آن در حال حرکت و دگرگونی است.

ارائه فهرست از اشیای در حال تغییر و حرکت، کاری چندان دشوار نیست. مثلاً می بینیم باران از آسمان فرو می ریزد؛ سنگ ها به سراشیبی سقوط می کنند؛ آب در رودخانه ها جاری می شود؛ زمین به دور خورشید می چرخد؛ شب و روز و فصول سال مدام یکی پس از دیگری می آید و سرانجام هر چیزی در حال حرکت و در فرایند تغییرپذیری مشاهده می شود. شیءای که فرایند تغییر را آغاز می کند، در پایان، چیزی خواهد شد که هدف آن بوده است. این فرایند حرکت است و حرکت چیزی جز تغییر از قوه به فعل نیست.

۱- (۱) ر. ک: امیل برهیه، تاریخ فلسفه، ص ۱۷۹.

۲- (۲) ر. ک: نرمن گیسلر، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۲۶۲؛ چارلز تالیا فرو، فلسفه دین در قرن بیستم، ص ۶۲۲؛ آلیستر مک گراث، درسنامه الهیات مسیحی، ص ۴۷۲.

برای رخ دادن چنین فرایندی، باید موجودی باشد تا مستعد پذیرش فعلیتی بیشتر از آن چه هست باشد که به چنین چیزی «بالقوه بودن» اطلاق می گردد. اشیاء از چیزی که بالفعل است، از قوه به فعل درمی آیند و هر امری که چیزی را از حالت بالقوه به حالت بالفعل می رساند، خود باید بالفعل باشد. پس هیچ چیزی نمی تواند از قوه به فعل درآید، مگر به وسیله چیزی که خودش فعلیت دارد.

بنابراین در فرایند حرکت، آن چه بالقوه موجود است، به واسطه امر بالفعلی به فعلیت می رسد. برای مثال، آتش بالفعل سوزان است و چوب که بالقوه گرم است، آتش می تواند او را حرارت دهد و بسوزاند. چوب که بالقوه حارّ است، حرارت و سوختنش به وسیله آتش، به فعلیت می رسد و آتش چیزی است که خودش قبلاً فعلیت داشته است.

بنابراین هر چیزی که در جهان در حال حرکت و تغییر است، به طور قطع چیز دیگری او را به حرکت درآورده است و هیچ چیز نمی تواند خودش را به حرکت درآورد؛ زیرا شیء واحد از جهت واحد و در زمان واحد نمی تواند هم بالقوه باشد و هم بالفعل؛ زیرا معنای آن این خواهد بود که شیء واحد در زمان واحد، هم باشد و هم نباشد و چنین چیزی محال است.

پس هر متحرکی نیازمند محرّك است و هر آن چه متحرك است، باید شیء دیگری آن را به حرکت درآورده باشد. از این رو باید در هر حرکتی، علتی وجود داشته باشد. علت حرکت نیز باید علتی داشته باشد و همین طور آن علت نیز باید علتی داشته باشد.

آکویناس معتقد است که در جهان سلسله ای کلی از علل حرکت وجود دارد و این سلسله علل نمی تواند تا بی نهایت ادامه داشته باشد؛ زیرا در صورت ادامه تا بی نهایت، مستلزم این خواهد بود که برای

حرکت، «علت نخستینی» وجود نداشته باشد و محرک های بعدی نیز نتوانند محرک باشند. پس هرگز حرکتی وجود نخواهد داشت؛ درحالی که ما حرکت را در جهان مشاهده می کنیم. پس تسلسل در علل، محال و باطل است و از این جهت می بایست در رأس سلسله علل، علت واحدی باشد و از نظر عقلانی باید معتقد به محرک اولی بشویم و آن را غیر متحرک بدانیم.

بنابراین محرک نخستینی وجود دارد؛ محرکی که مطلقاً اول است و منشأ اصلی برای سایر علل است و همه متحرک های دیگر را به حرکت درمی آورد؛ ولی خودش به وسیله هیچ چیز دیگر به حرکت درنمی آید. در نتیجه، چنین محرک نخستینی وجود دارد و او همان است که خدا می نامیش پس «خدا وجود دارد.»(۱)

لازم به ذکر است که توماس پیش از توضیح روش های پنج گانه که نخستین آنها برهان حرکت است، ایمان و اعتقاد خویش را به خدا و کلام خدا اظهار و تصدیق می کند؛ چنان که ژیلسون گفته است: «از کتاب مقدس عبارتی را نقل می کند که در آن، خدا وجود خاص خودش را تصدیق کرده است. در مقابل، در مورد شخص خدا گفته شده: من همانم که هستم. (سِفر خروج باب سوم، آیه ۱۴) توماس هرگز پیش از اثبات وجود خدا، ایمان خویش را به کلام الهی فراموش نمی کند. از این رو این مطلب را با شدت هرچه تمام تر دوباره تصدیق می کند و هیچ تعجبی ندارد؛ زیرا خدایی که او به کلماتش ایمان دارد، همان موجودی است که عقل در

۱- (۱) ر. ک: ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۹۹-۱۰۷؛ امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطا و دوره تجدد، ص ۲۱۷؛ کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۲۳۸؛ آلیستر مک گراث، درسنامه الهیات مسیحی، ص ۴۷۲.

پی اثبات وجود آن است. ایمان در جست وجوی فهم، شعار مشترک همه متکلمین و نیز فلاسفه مسیحی است.»(۱)

برای واضح شدن تقریر برهان حرکت از دیدگاه آکویناس، ترجمه کلام او را از کتاب کلیات الهیات او که ژیلسون نقل کرده است می آوریم:

«اولین و آشکارترین راه، برهان حرکت است. این امر بدیهی و مسلم است که در جهان، اشیائی متحرک وجود دارد و هرچیزی که متحرک باشد، دیگری آن را به حرکت درآورده است؛ زیرا چیزی نمی تواند متحرک باشد؛ مگر این که قوه حرکت به سوی غایت خویش را داشته باشد؛ در حالی که یک شیء از آن حیث که فعلیت دارد، محرک است؛ زیرا حرکت، چیزی جز خروج شیء از حالت بالقوه به حالت بالفعل نیست و هیچ چیز نمی تواند از قوه به فعل درآید، مگر به واسطه چیزی که فعلیت دارد. بنابراین، آن چیزی که بالفعل گرم است، نظیر آتش، چوب را که بالقوه گرم است، بالفعل گرم می کند و بدین سان آن را متحرک و متغیر می سازد. ممکن نیست که شیء واحدی بتواند در یک زمان و از جهت واحد، هم بالقوه باشد و هم بالفعل (هرچند از جهات متعدد ممکن است)؛ زیرا آن چیزی که بالفعل گرم است، نمی تواند به طور هم زمان، بالقوه هم گرم باشد؛ بلکه در آن زمان، بالقوه سرد است. بنابراین، محال است که یک شیء، از یک جهت، هم محرّک باشد و هم متحرک؛ یعنی این که خود را حرکت بدهد. بنابراین هرچه که متحرک است، باید توسط دیگری به حرکت درآمده باشد. اگر محرک خود نیز متحرک باشد، به محرک دیگری احتیاج دارد و همین طور این امر ادامه می یابد. اما این سلسله نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد؛ زیرا در آن صورت، محرّک اول وجود نخواهد داشت و در نتیجه، هیچ محرّک

۱- (۱) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۹۷.

دیگری هم نخواهد بود؛ چون حرکت متحرک های بعدی، تنها به این علت است که آن متحرک ها، به وسیله محرک نخستین، به حرکت درآمده اند؛ نظیر حرکت عصا که توسط دست به حرکت درآمده است. بنابراین ضروری است که به محرک اول برسیم که محرک دیگری آن را به حرکت درنیاورده است و این محرک نامتحرک را همگان خدا می نامند.»(۱)

جان هیک و لئوجی الدرز و دیگران همین تقریر را بی هیچ اختلافی از کتاب مجموعه الهیات توماس ذکر کرده اند(۲) که از میان آنها به ترجمه سخن آکویناس از کتاب الهیات فلسفی توماس آکویناس می پردازیم:

«اولین و آشکارترین طریقه، برهان مبتنی بر حرکت است. برای حواس، مسلّم و بدیهی است که در جهان، بعضی از اشیاء در حرکتند و پوشیده نیست هر چیزی که در حال حرکت است، به وسیله چیز دیگر به حرکت درآمده است؛ زیرا هیچ شیءای نمی تواند به حرکت درآید، مگر آن که نسبت به آن چه به سویش در حرکت است، بالقوه باشد؛ درحالی که شیء از آن حیث که بالفعل است، حرکت می کند؛ زیرا حرکت، چیزی غیر از درآمدن شیء از قوه به فعل نیست. هیچ شیءای نمی تواند از قوه به فعل درآید، مگر به وسیله شیء دیگری که در وضعیتی بالفعل باشد. بدین سان آن چه بالفعل گرم است، نظیر آتش، چوب را - که بالقوه گرم است - بالفعل گرم و سوزنده می گرداند و به دین طریق، آن را به حرکت درمی آورد و تغییرش می دهد. حال می گوییم که امکان ندارد شیء به اعتبار واحد، هم بالقوه باشد و هم بالفعل؛ بلکه فقط به اعتبارات مختلف چنین می تواند بود؛ زیرا آن چه بالفعل گرم است، امکان ندارد

۱- (۱) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۹۷ و ۹۸.

۲- (۲) برای مطالعهٔ بیشتر ر. ک: جان هیک، اثبات وجود خدا، ص ۱۰۰ و ۱۰۱؛ محمد محمدرضایی، الهیات فلسفی، ص ۳۱۲-۳۱۴.

در همان زمان بالقوه گرم باشد؛ بلکه در آن حال، بالقوه سرد است. بنابراین غیر ممکن است که شیءای به اعتباری یکسان و از جهت واحد، هم محرک باشد و هم متحرک؛ یعنی خودش را حرکت دهد. بنابراین هر متحرکی را چیزی دیگری می بایست به حرکت در آورده باشد. اگر آن چه شیء را به حرکت درآورده، خود، متحرک باشد در این صورت ناگزیر، آن نیز می بایست به وسیله محرکی دیگر به حرکت در آمده باشد و محرک اخیر نیز به وسیله یک محرک دیگر. ولی این سلسله نمی تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند؛ زیرا در آن صورت هیچ محرّک اول و در نتیجه، هیچ محرک دیگری در کار نخواهد بود؛ زیرا محرک های بعدی فقط به این سبب حرکت می کنند که محرک اول، آنها را به حرکت درآورده است؛ همان گونه که چوب دستی فقط به این علت حرکت می کند که دست، آن را به حرکت در آورده است. بنابراین ضروری است که در این سلسله، به یک محرک نامتحرک اول برسیم و هر کسی می فهمد که این محرّک، خداست.»(۱)

در تقریر برهان حرکت به بیان آکویناس، دیدیم که آن را روشن ترین راه برای اثبات وجود خداوند دانسته است. از نظر توماس، این معتبرترین دلیل اثبات وجود خداست؛ زیرا درک و فهم حرکت، آشکارترین مبادی است و وجود حرکت و تغییر، برای حواس، امر بدیهی و روشنی است و برای هرکسی واضح است که اشیای متحرکی وجود دارد.

خصیصه و ویژگی این برهان به بیان توماس این است که نقطه آغاز برهان، از تجربه حسی است که حرکتی وجود دارد و نیز بیان می کند که هر حرکتی محتاج به محرک است. سپس ثابت می کند که محرّک، غیر از

۱- (۱) لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۱۰ و ۲۱۱.

متحرک است و یک شیء نمی تواند هم محرّک باشد و هم متحرک؛ زیرا حرکت، چیزی جز خروج شیء از حالت بالقوه به حالت بالفعل نیست و شیء واحد نمی تواند هم بالفعل گرم باشد و هم بالقوه، و از این که هر متحرکی می بایست به وسیله چیز دیگری به حرکت دربیاید، سلسله نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد؛ چون اگر تا بی نهایت ادامه یابد، محرک نخستین وجود ندارد و در نتیجه، هیچ محرّک دیگری هم نخواهد بود. به این دلیل که متحرک های بعدی، تنها به وسیله محرک نخستین به حرکت درآمده اند. پس نتیجه ای که از این برهان گرفته می شود، این است که وجود محرّکِ نخستین ضروری است و از این برهان، به اثبات محرک نخستین می رسیم که همگان آن را خدا می دانند.

این برهان به گفته ژیلسون هم «مقدمه کبرای خود را می سازد، یعنی محرک نخستینی وجود دارد» و هم «مقدمه صغرای خود را از معنای نام – همان چیزی که همگان آن را خدا می نامند – اخذ می کند.» به گفته ژیلسون نتیجه آن قدر بدیهی است که «دیگر نیازی به بیان ندارد» و به راحتی می شود به این نتیجه دست یافت که «خدایی وجود دارد.»

ژیلسون فرایند تقریر برهان حرکت توماس را به صورت قیاس زیر مطرح کرده است:

«محرک نخستینی وجود دارد، (کبری)؛

محرک نخستین، همان چیزی است که خدا نامیده می شود، (صغری)؛

بنابراین، خدا وجود دارد (نتیجه).»(۱)

برهان حرکت توماس، به جهان نگاری یونانی ارسطو نزدیک است و

۱- (۱) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۹۸.

شیوهٔ تقریر آن، شباهت نزدیکی به تقریر ابن سینا دارد و ابن سینا پیش از توماس، مقدمات و مبانی آن را بسط و گسترش داد و محرک نخستین را اثبات نموده بود.

ج) برهان حرکت در دیگر آثار توماس

در نوشته های اولیه آکوینـاس - دست کم به طور صریح - ردپایی از برهـان حرکت دیـده نمی شود؛ ولی این برهان بخش بزرگی از مجموعه «در ردّ کافران» را شامل شده است(۱) ؛ چیزی در حدود هفت بار بیشتر از مجموع سه برهان دیگر کتاب.

هم چنین برهـان مبتنی بر حرکت، تنهـا برهـانی است که در کتـاب خلاـصه الهیـات، در فصل سوم آن مطرح شـده اسـت(۲) و کتاب جامع الهیات او نیز سراسر مبتنی بر برهان حرکت است(۳).

د) عدم اشاره به آغاز زمانی در برهان حرکت

آکوینـاس بـا تمـام اهمیتی که به برهان حرکت داده و در کتاب جامع الهیات و نیز در کتاب علیه منکران به تفصیـل درباره آن بحـث کرده است، ولی به آغـاز زمـانی حرکت اشـاره ای نکرده است و تنهـا گفته است: «حرکت، مستلزم فعلی است قبلی که همـان خداونـد است. او حـتی وقـتی که صـفت سـرمدیّت خداونـد را مطرح می کنـد، بـاز در واقع هیـچ نظری به مفهوم زمـان ندارد.»(۴)

آکویناس در تقریر برهان حرکت سعی کرده است تا به سنّت تعبدی

۱- (۱) ر. ک: علی زیعور، الفلسفه فی اروبا الوسیطه و عصری النهضه والاصلاح، ص ۳۵۰.

۲- (۲) . لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۲۴.

۳- (۳) ر. ک: اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۲۸.

۴- (۴) همان، ص ۲۴۱.

کلیسای کاتولیک روم هم چنان وفادار بماند و به آغاز حرکت و حادث بودن جهان اعتقاد کامل داشته باشد. هم چنین تلاش کرده تا وجود خداوند را به عنوان علت حرکت و علت حدوث عالم احراز و اثبات نماید. وی به این مطلب آگاه بوده است که در مورد آغاز زمانی جهان و حرکت نمی توان برهان قانع کننده ای یافت. او دراین باره با فرقه فرانسیسکن ها مخالف و با فلسفهْ مشأ حتی الامکان موافق است(۱).

توماس با تأثیرپذیریی از شارحان و مدرسان نوافلاطونی کوشیده تا به برهان حرکت خویش کارآیی بیشتری ببخشد و به نتیجه مورد نظرش برسد و آن اثبات محرّک اول و علت نخستین است که از دیدگاه توماس، همه آن را خداوند می دانند.

ه–) خلاصه برهان حرکت، به بیان آکویناس

فشرده برهان حرکت به بیان توماس می تواند به صورت ذیل باشد:

الف) اشیاء، حرکت و تغییر دارند، چنان که مشاهده می کنیم؛

ب) حرکت (تغییر) انتقال از قوه به فعل است؛

ج) هیچ چیز از قوه به فعلیت نمی رسد، مگر به واسطه چیزی که خودش فعلیت دارد؛

د) نمی شود یک چیز واحد، از جهت واحد و در آنِ واحد، هم بالقوه و هم بالفعل باشد؛

ه –) هر شیء حرکت داری احتیاج به محرک و علت دارد؛

و) سلسله علل و محرک ها نمی تواند تا بی نهایت ادامه داشته باشد و وجود سلسله نامتناهی از محرک ها محال است؛

۱– (۱) برای مطالعه بیشتر ر. ک: کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۲۴۱ و ۲۴۲.

ز) باید در رأس سلسله علل، محرک نخستینی غیر متحرک وجود داشته باشد؛

ح) همگان چنین محرک نخستین را خدا می نامند؛

ط) بنابراین، از مشاهده حرکت و تغییر در جهان، به وجود خداوند پی می بریم.

و) نگاه تحلیلی به گزاره های مهم برهان حرکت

اشاره

در میان فقرات نه گانه استدلال، چند گزاره مهم و کلیدی قرار دارد؛ به گونه ای که نگاهی تحلیلی را می طلبد.

یکم) حرکت به عنوان یک پدیده روشن

برهان حرکت متکی بر تجربه حسی است و از دیدگاه آکویناس آشکارترین راه برای اثبات خداوند است. جمله «این امر بدیهی است که در جهان اشیائی متحرک وجود دارند» یا طبق ترجمه لئو جی الدرز «برای حواس ما مسلم و بدیهی است که در جهان، بعضی اشیاء در حال حرکت هستند و به وسیله چیزی به حرکت درآمده اند» بر همین نکته تأکید دارد. حتی برخی گفته اند گزاره فوق تأکید می کند: «همه معرفت ما، حتی علم به خدا، مؤسس بر چیزهایی است که از طریق حواس، راجع به عالم واقع آموخته ایم.»(۱)

در این برهان، حرکت به مفهوم «به فعلیت رسیدن آن چه بالقوه موجود است» و به عنوان یک واقعیت اساسی و عینی مورد توجه قرار گرفته و به مثابه امر محسوس و تجربی، مبدأ برهان قرار داده شده است.

۱- (۱) ر. ک: لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۱۲.

چنین حرکتی در فلسفه طبیعت مورد تحلیل قرار می گیرد؛ چنان که برخی گفته اند: «مراد از حرکت در این جا امری است که در فلسفه طبیعت مورد تحلیل و بررسی قرار می گیرد و انسان می تواند آن را مشاهده کند و مفهوم حرکت در فیزیک جدید، ضرورتاً بر آن منطبق نیست.»(۱)

دوم) احتیاج حرکت به محرّک

با تحلیل مفهوم حرکت، روشن می شود که هر چیز متحرکی احتیاج به محرّک و علت دارد و هیچ امر بالقوه ای که به فعلیت می رسد، نمی تواند خودش را به فعلیت درآورد. برای اثبات این گزاره، سه نوع استدلال ممکن است:

استدلال نخست، مرکب از سه فرض است:

۱. هر چیزی که خودش را به حرکت درآورد، باید مبدأ حرکت داشته باشد؛ چون هر حرکتی باید از جایی آغاز گردد.

۲. هر چیزی که خودش را به حرکت درآورد، باید بلافاصله حرکت کند و تمام آن واجد حرکت باشد؛ یعنی به موجب کل، خود در حرکت باشد، نه به واسطه یکی از اجزای خود؛ یعنی نظیر حیوان نباشد که حرکت آن منسوب به یکی از اجزائش است. مثلاً می بینیم حیوان به وسیله پا حرکت می کند. پس در این مورد نمی توان گفت که کل، خود به خود دارای حرکت است.

۳. هرچه که چنین حرکتی داشته باشد، قطعاً دارای اجزائی است؛ زیرا به گفته ارسطو هر چیزی که به حرکت درمی آید، قابل تقسیم است(۲). پس

۱- (۱) همان.

۲- (۲) ر. ک: اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۰۱.

هرچیزی که حرکتش به وسیله خودش باشد نیز قابل تقسیم است و دارای اجزاء و خود قابل قسمت است. بنابراین می توان ثابت کرد که هیچ شیءای به خودی خود به حرکت درنمی آید. آن چه که فرض شده است خودبه خود به حرکت درمی آید، بی واسطه در حرکت است. بنابراین سکونِ یکی از اجزای آن، منجر به سکون کل می گردد و اگر یک جزء در حال سکون و جزء دیگر در حال حرکت باشد، دیگر عین کل نیست که بدون واسطه در حرکت باشد؛ بلکه جزئی از کل در حال حرکت و جزء دیگر آن در حال سکون است. هر شیءای که سکونش بستگی به سکون شیء دیگر داشته باشد، لازم می آید که حرکتش نیز منوط به حرکت دیگری باشد. و ضرورتاً نتیجه این است که آن چه حرکت می کند، به وسیله چیز دیگری حرکت می کند.(۱)

با تحلیل این سه فرض چاره ای نیست جز این که بپذیریم هیچ چیزی نمی تواند خود را به حرکت آورد؛ زیرا حرکت اشیاء بلافاصله و منتسب به کل اشیاء نیست.

استدلال دوم مبتنی بر استقراء است؛ بدین صورت: هرچه بالعرض در حرکت است، به خودی خود در حرکت نیست؛ بلکه حرکت آن در واقع موقوف به حرکت شیء دیگر است. این مطلب، هم در مورد آن چه که حرکت شدید دارد، بدیهی است و هم در مورد آن چه که بالطبع حرکت می کند؛ نظیر حیوانات که به وسیله نفس خود در حرکتند و مبدأ حرکت را در خود دارند یا هر آن چه که بالطبع حرکت می کند؛ بدون آن که مبدأ حرکت را در خودش داشته باشد؛ مانند اجسام سنگین یا سبکی که توسط مکان منشأ خود حرکت می کنند.

۱- (۱) ر. ک: اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۰۱ و ۱۰۲. به نقل از طبیعیات، ج ۷، بخش ۱، ۲۴۲ الف ۱۵-۱۴.

اگر بالـذات در حرکت باشـد، یـا به گونه قسـری در حرکت است یا بالطبع، و اگر بالطبع در حرکت باشـد، پس توسط طبیعت خود در حرکت است؛ نظیر حیوان، یا چیز دیگر، یا مثل چیزی سـنگین یا سـبک. اگر حرکت آن قسـری باشـد، پس حرکت از غیر ناشـی شـده است. بنـابراین هرچیزی کـه در حرکت است، توسـط چیزی در حرکت اسـت(۱) ؛ پس هر متحرکی نیـاز به محرکی دارد که آن محرّک، غیر از متحرک است.

اسـتدلال سوم بیـان مطلبی است که در تقریر آکوینـاس نیز به آن اشاره شـد و آن این است که شـیء واحـد، در آنِ واحـد، از جهت واحـد نمی توانـد هم بالقوه و هم بالفعل باشـد. بنابراین هیـچ چیز در آنِ واحـد از لحاظ واحد، هم محرک بالفعل و هم متحرک بالفعل نیست؛ چنان که شرح آن بیان شد.

بنابراین ضروری است که هر متحرکی باید محرّکی داشته باشد و خود شیء نمی تواند علت حرکت خود باشد.

سوم) امتناع ادامه سلسله علل تا بی نهایت

آکویناس در تقریر برهان، بیان می کنـد که سلسـله ای از علل و محرک ها نمی توانـد تا بی نهایت ادامه داشـته باشـد و وجود سلسـله نامتنـاهی از محرّک هـا محـال است. این اصل چنان که خواهـد آمـد، در طریقه های دوم و سوم نیز مورد اسـتفاده قرار گرفته است و بر پایهٔ عدم امکان یک سلسله بی پایان از علل بالذات، استوار است.

در یک سلسـله علّی، علّت نخستینی وجود دارد که علت برای موجودات دیگر است. ولی در یک سلسـله بی نهایت، همه علت ها

۱- (۱) ر. ک: اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۰۲.

واسطه انـد و هیـچ علت نخستینی وجود نـدارد که حرکت از آن نشأت بگیرد. چنین چیزی قطعاً محال و باطل است و به طور کلی برای بطلان تسلسل می شود به سه دلیل اشاره کرد:

دلیل اول: اگر سلسـله حرکت ها و محرك ها تا بی نهایت ادامه داشـته باشـد، لازم می آیـد که اجسام بی نهایت در نظر گرفته شود؛ زیرا آن چه حرکت می کند، قابل تقسـیم است و در نتیجه، جسم است. حال هر شیءای که متحرکی را به حرکت درمی آورد، در همان حال، خودش در حرکت است. پس این اجسام لایتناهی که در حرکتنـد، چون متحرك هسـتند، بایـد در همان زمـانی که یکی از آنـان در حرکت است، در حرکت باشـند و از آن جـا که هریـك از آنهـا اگر به تنهایی در نظر گرفته شود، متناهی است، باید در زمانی متناهی حرکت کند. بنابراین اجسام لایتناهی - که باید در همان زمانی در حرکت باشـند که یکی از آنهـا در حرکت است - بایـد در زمان متناهی به حرکت درآینـد و چنین چیزی محال است. از این جهت ادامه سلسـله ای از اشیاء که در حرکت باشند و اشیائی که به حرکت درمی آورند تا بی نهایت غیر ممکن است.

و نیز محـال است که بی نهـایت جسم، در یـك زمان متناهی به حرکت درآیـد؛ زیرا آن چه که موجب حرکت است و آن چه که به حرکت می آید، باید با هم باشند؛ ولی اجسام تنها به شکل مجاور و متصل می توانند در کنار یك دیگر با هم باشند. به این ترتیب اگر آنهـا بی نهایت باشـند، چاره ای نیست جز این که در یك زمان متناهی به حرکت درآینـد و چنین چیزی محال است؛ چون اگر در زمان متناهی به حرکت درآیند، بی نهایت نخواهند بود.

دلیل دوم: دومین دلیلی که ادامه بی نهایت را درباره حرکت باطل

می کند، این است که اگر ما یک سلسله از محرّک ها و متحرک ها را در نظر بگیریم، می بینیم که اگر نخستین محرک از حرکت باز بماند، بقیه سلسله نیز نمی تواند حرکت بدهد یا به حرکت درآید و بر فرض که بی نهایت محرّک و متحرک داشته باشیم، دیگر اولین محرّکی در کار نیست و همه محرک ها نقش محرّک واسط را خواهند داشت و این که از نخستین محرّک، هیچ عمل و حرکتی صادر نمی شود، به پیروی از آن، هیچ شیء دیگری نیز متحرک نخواهد بود و در نتیجه در جهان حرکتی دیده نخواهد شد؛ درحالی که جهان سراسر حرکت و پویایی است.

دلیل سوم: سومین دلیل که شباهت بسیاری به دلیل دوم دارد، این است: آن چه که محرّک است، در صورتی می تواند چیز دیگری را به حرکت درآورد که خود دارای علت و مبدأ وجودی باشد. اگر ما بنابراین فرض که در سلسله محرّک و متحرک تا بی نهایت پیش برویم، در این صورت هرچیزی، هم متحرک و هم محرّک خواهد بود و از این که محرّک و علت نخستینی در کار نیست، در نتیجه هیچ حرکتی به وجود نخواهد آمد؛ مگر این که کسی دچار توهم شود و به غلط بپندارد تبر و ارّه بدون دخالت نجّار، خودشان چیزی را می سازند.(1) آکویناس در آخر تقریر برهان، به این نکته اشاره کرده است که اگر این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد، در آن صورت، محرک اول وجود نخواهد داشت و در نتیجه، هیچ محرک دیگری هم نخواهد بود.

بدین ترتیب، بطلان ادامه سلسله تا بی نهایت ثابت شد و نیز وجود محرّکِ اولِ غیرمتحرک ثابت گردید. توماس برای اثبات نخستین محرک غیر متحرک، تمام آن چه بیان گردید، در کتاب علیه منکران ذکر کرده است.(2)

۱- (۱) اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۲- (۲) ر. ک: کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ۲۳۸-۲۴۱.

چهارم) منتهی شدن به محرک نخستین

نخستین برهان، به اثبات وجود نخستین محرک غیر متحرک منتهی می شود تا منشأ برای سایر حرکت ها و تغییرها وجود داشته باشد. توماس چنین محرکی که محرّک دیگری آن را به حرکت در نیاورده است، خدا نامیده و گفته است: هر کس می فهمد که این محرّک، خداست.

برخی این نتیجه را پایه ای برای شرح و بسط بیشتر آموزه های فلسفی دربارهٔ خدا دانسته اند.

پنجم) محرک نخستین، علت غایی یا علت فاعلی؟

طبق تقریر آکویناس از برهان حرکت، خداوند محرّک نخستینی است که سلسله حرکت ها به آن منتهی می شود. حال سؤال این است که آیا خداوند به عنوان علت فاعلی، محرّک نخستین است یا علت غایی؟ اگر علت فاعلی محرّکِ نخستین باشد، چه تمایزی با راه دوم توماس دارد که به طور صریح از آن به عنوان «علت فاعلی» نام برده است؟

اغلب از توماس به عنوان فیلسوفی سخن می گویند که خدا را فقط محرّک اول به عنوان علت غایی نمی داند، بلکه آن را علت فاعلی حرکت هم می داند.(۱)

از بررسی تقریر آکویناس چنین برداشت می شود که او خداوند را محرک نخستین به عنوان علت فاعلی می داند. برخی از فقرات و گزاره های برهان نشان دهنده چنین ادعایی است. گزاره های نظیر: «هرچیزی که متحرک باشد، دیگری او را به حرکت درآورده است»؛ «هرچه متحرک باشد، باید توسط دیگری به حرکت در آمده باشد» و نیز مثل: «حرکت عصا که توسط دست به حرکت درآمده است.»

ص:۱۷۰

۱- (۱) اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۳۰.

هم چنین او در کتاب مجموعه رسائل کلامی به یک برهان بر وجود خدا، اکتفا می کند که همان «برهان حرکت» است؛ اما این بار، این برهان را به عنوان وجود علت فاعلی حرکت، تفسیر می کند. این مطلب را دست کم می توان با به کارگیری عبارتی نظیر این که «قوی تر، ضعیف تر را به حرکت در می آورد» و «مادون توسط مافوق به حرکت در می آید» و مخصوصا با این گزاره «هرچیزی که توسط چیز دیگری به حرکت در می آید، نوعی ابزار برای محرک اول است» مطرح کرد(۱).

برخی نظیر ژیلسون گفته اند: تقریر توماس سازگار و قابل تفسیر با «علت غایی» و «علت فاعلی» با هم است. در نظریه توماس علت محرکه می تواند علت فاعلی حرکت باشد و هم چنین ممکن است علت غایی حرکت نیز باشد.(۲) ژیلسون تقریر توماس را در کلیات الهیات سازگار با سخن ارسطو می داند که محرک اول از آن جهت که متعلق عشق جواهر عقلانی دیگر است، جهان را به حرکت درمی آرود. به تعبیر دیگر، همه موجودات به سبب عشق به موجود بالا-تر، متحرک هستند و موجودات بالاتر نیز به سبب عشق به محرک اول، متحرک می باشند؛ ولی محرّک نخستین به این دلیل که کمال محض است، هیچ دلیلی برای حرکت ندارد. دست کم توماس آن را طرد نمی کند و نمی گوید محرک نخستین با چه توانی کلّ هرچه جز خود را به حرکت در می آورد؛ بلکه او در پی اثبات محرک نخستین است؛ بدون این که بگوید او از علت محرکه چه معنایی را می فهمد. توماس در واقع تفسیر ارسطو را نه می پذیرد و نه رد می کند(۳).

ص:۱۷۱

۱- (۱) اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۱۰.

۲- (۲) ر. ک: همان، ص ۱۱۲.

۳- (۳) همان، ص ۱۱۰-۱۱۲.

ژیلسون در کتاب تومیسم کوشیده است تا تقریر توماس را سازگار با «علت غایی» نشان دهد؛ می گوید «بنابر اندیشه قدّیس توماس آکویناس، طریقه نخست، همان طریقه محرّکیت بنفسه می باشد که غیر از علیت فاعلی است.»(۱)

ولی به نظر می رسد منظور توماس از نخستین محرّک، محرک به گونهْ «علیت فاعلی» است؛ همان سان که پاره ای از گزاره های تقریر، شاهدی بر آن بود. در صورتی که چنین باشد، پس این ایراد وارد است که راه نخست توماس چه تفاوتی با راه دوم او دارد؟ پاسخ آن همان جوابی است که ژیلسون به آن اشاره می کند و آن این که «هر چه کسی بیشتر مطمئن باشد که از نظر قدیس توماس آکوینی، علت محرکه، همان علت فاعلی است، بیشتر می تواند مطمئن باشد که آن دو برهان از روی غفلت به طور مجزا از هم بیان شده است.»(۲)

پس می توان نتیجه گرفت که منظور توماس از علت نخستین محرک، علت فاعلی است؛ چنان که راه دوم توماس که برهان علیت فاعلی باشد، سازگاری دارد تا محرک نخستین به عنوان علت فاعلی محرک باشد. اما نسبت به ایرادی که وارد است، یا توماس متوجه ایراد نبوده یا این که در تجزیه این دو برهان دچار غفلت شده است.

نتیجه:

نخستین برهان جهان شناختی توماس، از راه مشاهده تغییر و حرکت در جهان، به اثبات وجود نخستین محرک غیر متحرک منتهی می شود. از دیدگاه توماس همگان چنین محرّکی را خدا می دانند و بدین سان می بینیم

۱- (۱) اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۲۸.

۲- (۲) همان.

که از طریق برهـان حرکت بـا رویکرد آکویناسـی آن، وجود خـدا اثبات می شود. این برهان نوعی از براهین «اِنّی» است که از مشاهـده آثـار، به وجـود مـؤثر پی برده می شـود و از مشاهـده حرکت، به وجود محرک. این آثـار (تغییر و حرکت) در تجربه حسی به ما عرضه می شوند و با بررسی در منشأ آنها به نتیجه می رسیم که «خداوند وجود دارد.» شیوهٔ تقریر توماس نزدیک به این تفسیر است که محرک نخستین به عنـوان علت فـاعلی محرک است. در دیـدگاه او راه نخست، روشن ترین و بهـترین راه اثبات وجود خداست.

۲-برهان علیت فاعلی

اشاره

برهـان علیت فـاعلی، یکی از انواع «براهین جهـان شـناختی» است که دومین راه از راه های پنـج گانه توماس برای اثبات وجود خدا در آثار اوست و در واقع از مفهوم سینایی علت فاعلی استنباط شده است.

هرچند منشأ «علیت فاعلی»(۱) به گفته ژیلسون در آثار ارسـطو یافت می شود، ولی او از علت محرکه سخن می گوید، نه علت فـاعلی و ارسـطو بلافاصـله وجـود خـدا را اسـتنتاج نمی کنـد؛ ولی ابـن سـینا برخلاـف او و بـه تبعیت از وی آلن دی لیل(۲) و آلبرتوس کبیر(۳) بـدین منظور اسـتفاده می کننـد. صورتی که ابن سـینا به این برهـان داده، بسیار جـالب توجه است و برهـان توماس شبیه آن چیزی است که ابن سینا آن را صورت بندی کرده است و نشان دهنده تأثیرپذیری توماس از اندیشه سینوی در صورت بندی برهان علیت فاعلی است. هرچند ژیلسون گفته است: «این شباهت ها، چنان

۱- (۱) . efficient causality.

۲- (۲) . Alain de Lille.

۳- (۳) . Albert the Great.

نیست که نتوان فرض کرد که قدیس آکویناس آن را مستقیماً از راه تحقیق و دقت در متون ارسطو به دست آورده باشد.»(۱)

الف) تقریر برهان علیت فاعلی با رویکرد آکوینی

برهان علیت فاعلی نیز همانند برهان حرکت، بر اساس واقعیت های محسوس و تجربی آغاز شده است؛ به این معنا که ما سلسلهْ علل فاعلی را در جهان مشاهـده می کنیم و هیـچ موردی در عالم به چشم نمی خورد که چیزی علت فاعلی خودش باشد؛ زیرا تقدم شـیء بر نفس شیء لازم خواهد آمد. هم چنین سلسله علل فاعلی نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد؛ به این دلیل که علت نخستین، در واقع علتِ علت میانه است و علت میانه نیز علِت علت واپسین می باشد؛ اعم از این که علت میانه، علت واحد باشد یا متعـدد. این حقیقتی روشن است که اگر علت از بین رود، معلول نیز از بین می رود. پس در این صورت اگر در سلسـله علل فاعلی، علت اولیه ای وجود نداشـته باشد، هم علل میانه و هم علل واپسـینی وجود ندارد. از این رو اگر سلسله علل فاعلی تا بی نهایت ادامه پیـدا کنـد و منتهی به علت نخستینی نشود، نه علت نخستینی وجود دارد و نه معلول واپسـینی، و نه هیـچ گونه علل فاعلی میانه. بنابراین ضروری است که وجود علت نخستین را بپذیریم. علت نخستینی که همه آن را خدا می دانند.

ب) کلام آکویناس درباره برهان علت فاعلی

برای روشن شدن تقریر برهان علت فاعلی از دیدگاه آکویناس، کلام او را از کتاب کلیات الهیات که ژیلسون آن را نقل کرده است، بیان می کنیم:

۱- (۱) ر. ك: اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۱۰.

«راه دوم (اثبـات) از طریق ماهیت علت فاعلی است. ما در جهانِ اشـیای محسوس، نظامی از علل فاعلی را می یابیم و موردی را سراغ نداریم - و در واقع ممکن هم نیست - که یک شـیء، علت فاعلی خود باشد؛ زیرا این امر مسـتلزم آن است که شـیء، بر خودش مقـدم باشـد و این امری محـال است. در سلسـله علل فاعلی، ممکن نیست تا بی نهایت پیش رفت؛ زیرا در علل فاعلی، علت نخستین، علتِ علت واسـطه است و واسـطه، علتِ علت اخیر است؛ خواه علت واسطه، متعدد یا یکی باشد، و از آن جا که رفـع علت، همـان رفع معلول است، بنـابراین اگر علت اولی در میـان علت فـاعلی نباشـد، دیگر علت اخیر و علت واسـطه وجود نخواهد داشت. اما اگر ممکن باشد که سلسله علت فاعلی تا بی نهایت پیش رود، در آن صورت، علت فاعلی نخستینی در کار نخواهد بود و علت واسـطه و معلول اخیر هم نخواهد بود، که همه این فرض ها آشکارا باطل است. بنابراین، ضروری است که علت فاعلی نخستینی را بپذیریم که همگان آن را «خدا» می دانند.»(۱)

هم چنین جان هیک کلام توماس را از کتاب مجموعه الهیات او چنین نقل کرده است:

«راه دوم (اثبـات) از طریق طـبیعت علتِ فـاعلی است. در عـالم اشـیای محسوس می بینیم که نظمی از علـل فـاعلی به چشم می خورد. هیـچ موردی را نمی شناسـیم که چیزی علت فـاعلی خویش باشـد (و در واقع چنین چیزی اصـلاً ممکن نیست)؛ چرا که اگر قرار باشد چیزی علت فاعلی خودش باشد، باید قبل از خودش وجود داشته باشد که این غیرممکن است. اکنون می گوییم در علل فاعلی نیز ممکن نیست قضیه را

ص:۱۷۵

۱- (۱) اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۱۳.

بی نهایت ادامه دهیم؛ چون برای نظم و نسق همه علل فاعلی، اولین علت، علت علت واسطه (میانی) است و علتِ میانی نیز علتِ علت غایی است؛ چه علت میانی متعدد و چه واحد باشد. حال، کنار گذاشتن علت به معنای کنار گذاشتن معلول خواهد بود. بنابراین، اگر در بین علل فاعلی، علت نخستینی وجود نداشته باشد، در این صورت هیچ علت غایی یا میانی (واسطه) ای هم وجود نخواهد داشت. اما اگر ممکن باشد سلسله علل فاعلی را همین طور تا بی نهایت ادامه دهیم، هیچ علت فاعلی اولیه ای وجود نخواهد داشت و در نتیجه هیچ معلول غایی یا علل فاعلی واسطه ای نیز وجود نخواهد داشت که همه این فرض ها به وضوح، نادرست است. بنابراین ضروری است وجود یک علل فاعلی نخستین را بپذیریم که همگان آن را خدا می خوانند.»(۱)

دیگران نیز کلام توماس را با همین مضمون نقل کرده اند.(۲)

ج) خلاصه برهان علت فاعلی به بیان آکویناس

فشرده برهان علیت فاعلی به بیان توماس را می توان به صورت ذیل بیان کرد:

الف) در جهانی که در آن به سر می بریم، مشاهده می کنیم که بسیاری از اشیاء معلولند و نیز می بینیم که عللی فاعلی در جهان وجود دارد و معلول های زیادی را به وجود می آورد.

ب) هیچ چیز نمی تواند علت فاعلی خود باشد و خود را به وجود بیاورد.

ص:۱۷۶

۱- (۱) جان هیک، اثبات وجود خدا، ص ۱۰۱ و فلسفه دین، ص ۵۴.

۲- (۲) ر. ک: رونالدو هپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۴؛ النر استامپ، و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین، ص ۵۶ و ۵۷.

ج) سلسله علل فاعلی نمی توانـد تا بی نهایت ادامه داشـته باشـد؛ زیرا اگر علت نخستینی برای این سلسـله وجود نداشـته باشد، هیچ علیتی در زنجیره قرار نخواهد گرفت.

د) نمی شود یک چیز واحد، از جهت واحد و در آنِ واحد، هم علت و هم معلول باشد.

ه -) هر معلول و پدیده ای را که ما در جهان مشاهده می کنیم، احتیاج به علت فاعلی دارد.

و) سلسله علل و معلول نمی تواند تا بی نهایت ادامه داشته باشد و وجود سلسله نامتناهی از علل و معلول، محال است.

ز) باید در رأس سلسله علل فاعلی، علت نخستینی وجود داشته باشد.

ح) همگان چنین علت نخستینی را خدا می نامند.

ط) بنابراین، از مشاهده معلولات در جهان، به وجود خداوند پی می بریم.

د) نگاهی تحلیلی به گزاره های مهم برهان علت فاعلی

اشاره

در میـان فقرات نه گـانه اسـتدلال، چنـد گزاره مهم و کلیـدی نیـاز به نگاه تحلیلی دارد؛ شبیه آن چه که در برهان حرکت بیان شد. این نگاه تحلیلی می تواند به قرار ذیل باشد:

یکم) علل فاعلی حقایق متکی بر تجربه حسی

برهـان علیـت فـاعلی، هماننـد برهـان حرکـت، متکی بر تجربه حسـی است. آکوینـاس و پیروانش از این برهـان به عنـوان یک واقعیت تجربی و حسی یاد کرده اند.(۱)

۱- (۱) ر. ک: رونالدو هپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۶۱.

او در تقریر برهانش بیان می کند جهانی که ما می شناسیم مجموعه ای از واقعیاتی است که به گونهٔ علّی و معلولی به هم پیوسته و وابسته اند و هیچ کدام از آنها قائم بالذات نیستند.

ما به روشنی علل فاعلی که به مثابه حقایق و واقعیات(۱) در تجربه حسی عرضه می شوند را مشاهده می کنیم و می بینیم که هریک از آنها در عمل وابسته به عامل پیش از خود است و درمی یابیم که بعضی از موجودات، از موجودات دیگر ناشی می شود. مثلاًـ می بینیم دستی، چوب دستی را به حرکت می آورد و نیز می بینیم همین چوب دستی، قطعه ای از سنگی را می جنباند. در این نظام ساده، ما نقش علل فاعلی و وابستگی معلول به علت را به راحتی مشاهده می کنیم و به خوبی درک می کنیم که چرا «الف» علت «ب» است و چرا «ب» علت برای «ج» است. این سلسله چنان رخ می دهد که گویا «الف» به «ب» چیزی داده و «ب» به «ج» چیزی داده است. در این نظام، فعالیت هر شیءای مرهون علت فاعلی دیگری است که بر آن شیء تأثیر داشته است. مثلاً در فرایند نوشته شدن حروف بر کاغذ می بینیم که نوشته شدن کلمات بر کاغذ محتاج حرکت دست و انگشتان دست است و حرکت دست بستگی به فرمانی دارد که از سوی مغز به حرکت دست ها داده می شود. سایر فرایندهای نظام علّی و معلولی را نیز که در نظر بگیرید، در آنها یک عامل در منشأ اثر خود، متکی به عامل دیگری است. بدین سان جهان از انسجام موزون و غایت مندی برخوردار است.

۱- (۱) .fats.

دوم) امتناع علیت فاعلی هر شیء برای خودش

در نظام هستی، هیچ چیزی را نمی بینیم که خودش علت فاعلی خود باشد. در این جا نه فقط وجود آن علت در نظر است، بلکه منشأ اثر بودنش نیز مورد انتظار است.

این که هیچ چیزی نمی تواند علت فاعلی خود باشد، دلیلش لزوم تقدم علت بر معلول است. از این رو هر چیزی که خودش علت فاعلی خود باشد، ضرورتاً باید بر خود مقدم باشد و چنین چیزی محال و باطل است.

سوم) امتناع ادامه سلسله علل فاعلی تا بی نهایت

گام دیگر برهان، امتناع ادامه سلسله علل فاعلی تا بی نهایت است. همان اصل عقلی که آکویناس به آن اهمیت بسیار داده است و در همه براهین پنج گانه او به شکل ملموسی هویداست؛ چنان که در برهان حرکت نیز به آن اشاره گردید. آن چه که در آن جا بیان شد، درباره علل فاعلی نیز صادق است و چه بسا از مطالعه آثار آکویناس، گاه چنین تصور می شود که او تنها به یک برهان معتقد بوده است، ولی در عمل آن را پنج قسمت کرده است.(۱)

به هر صورت، امتناع وجود سلسله نامتناهی از علل و معلول، مهم ترین اصل برهان علیت فاعلی شمرده می شود. بر پایه این اصل، نظام علّی و معلولی در برهان علّیت فاعلی نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد و در سلسله ای از علل که برای اعمال علیت خود، وابسته به علّیت پیش از خود است، چاره ای نیست جز این که علت نخستینی باید وجود داشته باشد؛ زیرا اگر این سلسله تا بی نهایت می بود و به علت نخستینی منتهی نمی شد، هرگز چنین فرایندی از

۱- (۱) ماهر عبدالقادر محمد و حربی عباس عطیتو، دراسات فی فلسفه العصورالوسطی، ص ۴۳۷ و حمید رضا آیه اللهی، قبسات، ص ۲۴۳.

فعالیت ها و رویدادهای متأثر از نظام علّی و معلولی در عالم مشاهده نمی شد و همان گونه که گفته شد، اگر علت نخستین وجود نمی داشت، نه علل فاعلی میانه وجود داشت و نه علل فاعلی آخرینی. درحالی که ما در جهان مشاهده می کنیم چنین علت ها و معلول هایی وجود دارد.(۱)

چهارم) وجود علت فاعلی نخستین

برهان علیت فاعلی بر اساس بیان و تقریر آکویناس، به اثبات وجود علت نخستین منتهی می شود. حتی اگر همه علل میانی با هم جمع شوند، باز هم بدون وجود علت اولی نمی توانند کاری از پیش ببرند و بدون وجود نخستین علت، علت واسطه نیز نخواهد بود.(۲) از این رو توماس در طریقه دومش نیز نتیجه گرفته که یک علت فاعلی نخستینی وجود دارد که همه ما آن را خدا می دانیم.(۳)

سخن آخر این که برهان علیت فاعلی درباره اثبات وجود خدا در دو کتاب او، یکی در مجموعه در رد کافران، (کتاب اول فصل سیزدهم) روایتی مختصر ولی عالی آمده است و دیگری در کتاب جامع الکلام ذکر شده است. هر دو بیان در هر دو کتاب بیانگر اثبات علت نخستین در سلسله علل فاعلی است؛ تنها با این تفاوت که جامع الهیات بیشتر بر نقطه آغاز این برهان، یعنی سلسله علل فاعلی مشهود، تأکید دارد؛ اما در مجموعه در رد کافران به شکل تلویحی بیان شده است.(۴)

۱- (۱) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۱۷-۱۱۴ و تومیسم، ص ۱۱۰-۱۱۳؛ لئو جی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۲۵-۲۲۹.

۲- (۲) ر. ک: رونالدو هپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۴.

۳- (۳) ر. ک: لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۳۰.

۴- (۴) همان، ص ۲۳۲.

لازم به ذکر است که بیان و تقریر توماس از علیت فاعلی نشان می دهد این که اثبات علت نخستین به وسیله امتناع تسلسل تا بی نهایت نیست؛ هرچند در ضمن تقریر برهان علیت فاعلی، امتناع تسلسل علل و معلولات تا بی نهایت ثابت شد؛ بلکه از تقریر توماس، همانند تقریر ابن سینا پیداست که سلسله علل و معلولات، جملگی معلول هایی بیش نیستند؛ خواه آن چه در این سلسله قرار دارد واحد باشد یا متعدد و هر معلولی محتاج علت است. تا علت نخستین نباشد، سلسلهٔ معلولات نیز وجود ندارد. پس وجود معلول (آن چه در سلسله علل و معلولات قرار دارد) نشانه وجود علت نخستین است.

ه –) نتیجه برهان علت فاعلی

از آن چه بیان شد به این نتیجه می رسیم که برهان علیت فاعلی نیز همانند برهان حرکت، نوعی از «براهین جهان شناختی» است که ما را از راه مشاهده معلول، به علت فاعلی می رساند، حال این معلول چه واحد باشد و چه متعدد و آن چه که در سلسله علل و معلولات قرار دارد، همگی معلولند و نیازمند علت نخستین و اگر علت نخستین وجود نداشته باشد، معلول یا سلسله معلولات هم وجود ندارد. این برهان نیز نوعی از براهین «اِنّی» است که در آن از وجود اثر، به وجود مؤثر پی برده می شود و از مشاهده معلول، به وجود علت فاعلی و این آثار (وجود معلول و سلسله علل فاعلی) ابتدا در تجربه حسی به ما عرضه می شود و با بررسی در منشأ آنها به این نتیجه می رسیم که باید علت فاعلی نخستین وجود داشته باشد که همه آن را خدا می دانند. بنابراین «خداوند وجود دارد.»

۳-برهان امکان و وجوب

اشاره

برهان امکان و وجوب از انواع «براهین جهان شناختی» است که سومین راه از راه های پنج گانه توماس برای اثبات وجود خدا در جامع الهیات او می باشد.

الف) مقدمات عقلی برهان

راه سوم توماس برای اثبات وجود خدا، از امکان و وجوب گرفته شده است.

آغاز این برهان، هرچند واقعیات تجربی و حسی است، ولی فهم آن مبتنی بر بیان دو مقدمه و تفکیک ممکن از واجب و فهم دقیق مفهوم ممکن الوجود و واجب الوجود است. از این رو پیش از بیان برهان آکویناس به اختصار به ذکر دو مقدمه عقلی پرداخته می شود:

الف) مقدمه اول این است که امر ممکن، غیر واجب(۱) است؛ یعنی هیچ وجوبی برای بودن یا نبودن آن نمی توان تصوّر کرد.

ب) مقدمه دوّم این است که امر ممکن به خودی خود وجود ندارد و ماهیت و ذات آن، منشأ وجودش نیست؛ بلکه وجود آن نیازمند علت فاعلی است و چون فرایند سلسله معلول و علل فاعلی نمی تواند تا بی نهایت عقب برود، پس هر ممکنی که وجود دارد، وجود آن به وسیله غیر است.

تأمّل در برهان سوم توماس «ما را با لزوم تمایز ماهیت از وجود نیز روبه رو می کند که با اندکی دقت می توان دریافت همین انگیزه پنهانی و هدف اصلی و محوری توماس در تمام براهین او بوده است»(۲).

۱- (۱) . Contingent.

۲- (۲) ر. ک: فلسفه در قرون وسطا، کریم مجتهدی، ص ۲۴۴.

ب) کلام آکویناس درباره برهان امکان و وجوب

برای روشن شـدن تقریر برهـان امکـان و وجوب از دیـدگاه آکوینـاس، کلام او را از کتاب کلیات الهیات او به نقل از ژیلسون می آوریم:

«راه سوم از امکان و وجوب گرفته می شود و بـدین صورت مطرح می شود: ما در طبیعت اشـیائی را می یابیم که ممکن اسـت باشـند یا نباشـند؛ زیرا آنها در معرض کون و فسادند. در نتیجه ممکن است باشـند یا نباشـند؛ اما برای آنها غیر ممکن است که همواره وجود داشـته باشند؛ زیرا آن چیزی که نسبتش به «وجود» و «عدم» مساوی باشد، در حقیقت موجود نیست. بنابراین اگر همه اشیاء نسبت به «وجود» و «عدم» برابر بوده اند، در این صورت در یک زمانی، هیچ چیز وجود نداشته است. اما اگر این امر صحیح باشد، حتی اکنون نیز هیچ چیز موجود نبود؛ زیرا آن چیزی که وجود نداشـته، تنها از طریق چیزی که قبلاً موجود بوده، به وجود آمـده است. بنابراین اگر زمانی هیچ چیزی موجود نبوده، غیر ممکن بوده که چیزی به وجود آید. بنابراین حتی اکنون نیز هیـچ چیز نمی توانست وجود داشـته باشـد که این امری است محـال. بنابراین چنین نیست که همه موجودات ممکن باشـند؛ بلکه موجودی وجود دارد که وجود آن ضـروری است. اما هر موجود ضـروری، یا ضـرورت خود را از موجود دیگری کسـب کرده یا نه. اکنون همان طور که در علل فاعلی اثبات شد، محال است که سلسله موجودات ضروری که معلول موجودات دیگر هسـتند، تـا بی نهـایت تـداوم داشـته باشـد. بنابراین ما چاره ای نـداریم جز پـذیرش موجودی که ضـرورتش را بـذاته دارد و از موجود دیگری کسب نکرده و ضـرورت را به دیگر موجودات اعطـا می کنـد و همه انسـان هـا از آن به عنوان خـدا سـخن می گویند.»(۱)

۱- (۱) اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۱۷ و ۱۱۸ و تومیسم، ص ۱۱۴.

جان هیک(۱) و لئوجی الدرز نیز چنین تقریری را از کتاب مجموعه الهیات آکویناس ذکر کرده اند و در این جا به نقل ترجمه سخن توماس از کتاب الهیات فلسفی توماس آکویناس اکتفا می شود:

«طریقه سوم، مبتنی بر امکان و وجوب بوده و بدین شرح است: در طبیعت چیزهایی می یابیم که ممکن است باشند یا نباشند؛ زیرا دریافته اند که آنها کون و فساد می یابند و در نتیجه، ممکن است باشند یا نباشند. اما وجود دائم و همیشگی برای آنها غیر ممکن است؛ زیرا آن چه می تواند نباشد، در زمانی وجود نداشته است. بنابراین، اگر هر چیزی بتواند نباشد، پس زمانی بوده که هیچ چیز در عالم هستی وجود نداشت. اگر این امر واقعیت داشت، حتی اکنون نیز هیچ چیز وجود نداشت؛ زیرا آن چه وجود ندارد، فقط به وسیله چیزی که از پیش وجود دارد، به وجود می آید. بنابراین اگر در زمانی، چیزی وجود نداشت، اشیاء امکان هستی پیدا نمی کردند و بدین ترتیب حتی اکنون نیز هیچ چیز وجود نمی داشت؛ ولی این محال است. بنابراین همه موجودات ممکن الوجود نیستند؛ بلکه باید چیزی در کار باشد که وجودش واجب باشد. اما هر موجود واجبی، یا واجب الوجود بالغیر است یا نیست. حال می گوییم دربارهٔ موجوداتی که واجب بالغیرند، پیش روی تا بی نهایت غیر ممکن است؛ چنان که کمی پیش از این در مورد علل فاعلی به اثبات رسید. بنابراین ناگزیر باید وجود واجب الوجودی را بپذیریم که وجوب بالذات دارد و آن را از غیب دریافت نمی کند؛ بلکه خود، علت وجوب چیزهای دیگر است و

۱- (۱) جان هیک تقریر برهان امکان و وجوب را از مجموعهٔ الهیات توماس به شیوهٔ زیبا و روان نقل کرده است. برای مطالعهٔ بیشتر ر. ک: جان هیک، اثبات وجود خدا، ص ۱۰۱ و ۱۰۲ و ر. ک: فلسفه دین، ص ۵۶.

همه آدمیان آن را خدا می خوانند.»(۱) دیگران نیز کلام توماس را با همین مضمون نقل کرده اند.(۲)

ج) برهان امکان و وجوب در دیگر آثار آکویناس

برهان امکان و وجوب در کتاب جامع الکلام آکویناس به عنوان سومین راه اثبات وجود خدا به تفصیل بیان شده، ولی در کتاب جامع در رد گمراهان، نیامده است.(۳)

ردّپایی از برهان امکان و وجوب در کتاب شرح بر کتاب احکام او دیده می شود و توماس هنگام ارائه طرح واضح تری از برهان پیر لومبار می نویسد: «هرچیزی که وجودش (esse) مسبوق به «عدم» است، می بایست از موجود دیگری که به او هستی بخشیده، نشأت یافته باشد. همه مخلوقات چنان که از نقص و وضعیت بالقوه آنها پیداست، وجودشان مسبوق به «عدم» است. از این رو، آنها می بایست از وجود دیگری که همانا خداست، نشأت یافته و موجود شده باشند.»(۴)

برهان یاد شده ظاهراً مبتنی بر این واقعیت است که اشیاء (مخلوق) وجود بالذات ندارند؛ به همین سبب باید آن را از غیر دریافت کنند.

آکویناس در این جا چه بسا برهان ابن سینا را در نظر داشته است. او

۱- (۱) لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۳۲ و ۲۳۳.

۲- (۲) برای مطالعهْ بیشتر ر. ک: به فریدریک کاپلستون، دیباچه بر فلسفه قرون وسطا، ص ۹۹؛ آلیستر مک گراث، درسنامه الهیات مسیحی، ص ۴۷۳؛ رونالدو هپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۴؛ النر استامپ و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین، ص ۵۶ و ۵۷؛ مجتهدی، فلسفه در قرون وسطا، ص ۲۴۴.

۳- (۳) اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۱۳.

۴- (۴) لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۴۸.

در فصل چهارم رساله وجود و ماهیت در صدد اثبات این مطلب برمی آید که وجود (esse) به ذات (یا ماهیت) اشیاء تعلق ندارد؛ از این رو باید معلول علتی باشد که خود بنفسه وجود دارد و علت وجود سایر چیزهاست. این متن با سطرهای پایانی طریقه سوم بسیار مطابقت دارد؛ ولی بخش اول آن کاملاً متفاوت است. براهین مطرح شده در مجموعه در رد کافران، کتاب اول و دوم و فصل پانزدهم تفاوتشان در این است که عبارت «زمانی موجود نبوده است» از آنها حذف شده است. آکویناس در این متن ها در بدو امر تأکید می کند چیزی که می تواند باشد یا نباشد، باید علتی داشته باشد. این دلیل از لحاظ مابعدالطبیعی معتبر است، اما از همان حدوسط که در جامع الهیات آمده، استفاده نمی کند.(۱)

د) خلاصه برهان امکان و وجوب به بیان آکویناس

فشرده برهان امکان و وجوب به بیان توماس را می توان چنین بیان کرد:

الف) ممکن الوجود وجود دارد؛ زیرا در جهانی که به سر می بریم، اشیائی را مشاهده می کنیم که می توانند موجود شوند و می توانند از بین بروند و در معرض کون و فساد قرار دارند؛ بنابراین اشیائی را در عالم می بینیم که به وجود می آیند و سپس از بین می روند (ممکن الوجودها).

ب) پس در وجود موجودات شک نداریم و با حس و تجربه آنها را درک می کنیم.

ج) ولی همه موجودات نمی توانند از سنخ ممکن الوجود باشند؛ زیرا هر چیزی که بتواند نباشد، پس در زمانی وجود ندارد.

۱- (۱) لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۳۴۸ و ۳۴۹.

د) اگر همه اشیاء بتوانند نباشند، پس زمانی بوده که هیچ چیزی نبوده است.

ه -) اگر این امر صحیح باشد و همه اشیاء چنین بودند، پس هیچ چیزی وجود پیدا نمی کرد. به این دلیل که هرچه پا به هستی نهد، فقط توسط چیزی که قبلاً وجود داشته است وجود می یابد. عدم نمی تواند علت چیزی گردد. پس اگر زمانی هیچ چیز وجود نداشته، غیر ممکن بود که چیزی به وجود آید و اکنون نیز محال بود که چیزی وجود داشته باشد.

و) ولی نادرستی این امر روشن است؛ زیرا می بینیم که اشیائی در جهان وجود دارد. از این رو همه اشیاء، ممکن الوجود نمی باشد. پس باید موجودی باشد که وجودش واجب و ضروری است؛ یعنی موجودی که هیچ گاه حادث نبوده و هرگز از هستی باز نمی ایستد و هیچ گاه نسبت آن به «وجود» و «عدم» مساوی نیست.

ز) هر موجود واجب و ضروری، ضرورتش یا بالذات است و از منبع بیرونی اخذ نکرده یا بالغیر است و از منبع بیرونی اخذ کرده است. در فرض دوم لازم می آید که تسلسل بی نهایتی از واجب الوجودها داشته باشیم که هریک از آنها وجوب بالغیر و مبتنی بر وجود دیگری باشد و چنین چیزی باطل است؛ زیرا:

۱. تسلسل بی نهایت از عللِ وابسته، محال است؛ چنان که پیش از این بیان شد. (نگاه کنید به برهان اول و دوم)؛

۲. واجب الوجود بالذات نمی تواند وجود وابسته باشد؛

۳. پس باید وجود نخستینی که وجوبش بذاته باشد، موجود باشد؛

۴. وجودی که ضرورتش بذاته است و ضرورت وجود دیگران از

او سرچشمه می گیرد، همگان آن را خدا می نامند؛

۵. بنابراین، از مشاهده موجودات ممکن که در معرض کون و فسادند، به وجود خداوند پی می بریم.(۱)

ه-) نگاهی تحلیلی به گزاره های مهم

اشاره

در میان فقرات نه گانه برهان امکان و وجوب، چند گزاره، مهم و کلیدی به چشم می خورد و لازم است نگاه کلی و تحلیلی به آنها داشته باشیم؛ شبیه آن چه که در برهان حرکت و علیت فاعلی بیان شد. این نگاهی می تواند به قرار ذیل باشد:

یکم) برهان امکان و وجوب، متکی بر واقعیات و تجربه حسی

برهان امکان و وجوب نیز همانند دو برهان حرکت و علیت فاعلی، متکی بر واقعیات(۲) و تجربه حسی است. آغاز این برهان از حقایق عینی و حسی نشأت می گیرد که نشان می دهد چیزهایی وارد هستی می شود و سپس از بین می رود. این یک حقیقت عینی و تجربی است و لازمه آن امکان اشیاء است؛ هم امکان این که آنها وجود داشته باشند و هم امکان این که وجود نداشته باشند. پس آنها ضرورتاً وجود ندارند.

اتین ژیلسون درباره توضیح گزاره فوق چنین گفته است:

«آغاز این راه سوم می تواند به فهم ما از آن چه که توماس نقطه شروع تجربی لحاظ کرده و در تجربه حسی عرضه می شود، کمک کند. برای او

۱- (۱) برای مطالعهٔ بیشتر ر. ك: ژیلسون، تومیسم، ص ۲۶۳ و ۲۶۴؛ رونالد. و هپ برن، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۵؛ مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۴۵ و ۱۴۶؛ محمد محمد رضایی، الهیات فلسفی، ص ۲۳۳ و ۲۳۴ به نقل از لوئیس پویمن.

۲- (۲) .fats

شروع کردن از امکان و وجوب، که دو مفهوم کاملاً انتزاعی هستند، واقعاً به معنای شروع کردن از این واقعیت است که بعضی اشیاء به وجود می آیند و بعضی دیگر از بین می روند. هم چنین به تعبیر دیگر، این برهان باید از این واقعیت شروع کند که بعضی از اشیاء ممکن است باشند یا نباشند. تجربه حسی در این جا همانند موارد حرکت و علیت فاعلی، به معنای ادراک حقایق خاص تجربی توأم با تصورات و تصدیقاتی است که از طریق آنها حقایق مذکور را در قالب مفاهیم درک می کنیم. در مورد دو راه قبلی نیز همین طور بود. ادراکات حسی خاصی توسط عقل، برحسب حرکت و تغییر تفسیر می شوند (راه اول) یا برحسب علیت فاعلی تفسیر می شوند (راه دوم). اکنون همان حقایق یا حقایق مشابه برحسب امکان و وجوب تفسیر می شوند.»(۱)

منظور توماس از امکانی که نتیجه می گیرد، امکان بودن و نبودن موجودات مادی است، نه امکان عام همه مخلوقات؛ چنان که پتین(۲) گفته است: توماس برخلاف ابن سینا، امکان مابعدالطبیعی را نقطه شروع خود قرار نمی دهد. توماس بر آن نیست که همه ذوات یا ماهیات بیرون از خدا، لا بشرط از وجودند.(۳)

دوم) عدم امکان هستی دائم برای اشیاء

از کلام توماس که می گوید: «آن چه می تواند نباشد، در زمانی وجود نداشته است» به دست می آید که امکان هستی همیشگی، برای اشیاء وجود ندارد؛ زیرا آن چه که در زمانی وجود نداشته و بعداً به وجود آمده، معنایش این

۱- (۱) اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

۲- (۲) . pattin.

۳- (۳) لئوجی، الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۳۵ و ۲۳۶.

است که وجود دائم و همیشگی برای آن غیر ممکن است؛ چون آن چه که فسادپـذیر است، امکـان نـدارد که هرگز از هستی بـاز نمانـد. از سوی دیگر ممکنـات، عمر محـدودی دارنـد. پس روشن است که منظور آکوینـاس دائمی بودن زمـانی است، نه امکان مابعدالطبیعی عام مخلوقات.

سوم) سابق بودن ممکنات بر عدم زمانی

ایـن کلاـم توماس که می گویـد: «آن چه می توانـد نباشـد، در زمـانی وجـود نداشـته است» نشـان دهنـده این مطلب است که موجودات ممکن در عـالم هستی از دیـدگاه توماس مسـبوق به عـدم زمانی هسـتند؛ به این معنا که در زمان های گذشـته دور، زمانی بوده است که چیزی در عالم وجود نداشـته است. ولی دربارهٔ آینـده، برای مدت نامعلومی چیزی وجود خواهد داشت و ممکناتی که در جهان موجودنـد، موقعی از بین می رونـد و چیزهای دیگری جایگزین آنها می گردنـد و تا مـدت نامشخصـی چنین خواهد بود.

دیـدگاه توماس موافق با نظریه ای است که ممکنات را مسـبوق به عـدم زمانی می دانـد. هم چنین از دیدگاه توماس، این نکته مسـلم است که همیشه چیزی وجود داشـته است؛ وگرنه اکنون هم چیزی وجود نمی داشت؛ زیرا ممکن نیست تمام واقعیات از اشیای فانی و فسادپذیر به وجود آمده باشد؛ چنان که توماس در تقریر راه سوم به آن اشاره کرد.

چهارم) ضرورت وجود واجب الوجود

این فقره از کلاـم توماس که می گویـد: «اگر زمانی بود که هیـچ چیزی وجود نداشـته است و اگر چنین باشـد، اکنون هم هیچ چیزی وجـود نمی داشت، زیرا هرچه وجـود دارد به علت چیزی است که پیش از او وجـود داشـته و منشأ وجـود برای او بـوده است» نشان می دهد که علاوه بر

وجود ممکنات، باید واجب الوجودی نیز وجود داشته باشد؛ وجودی که خارج از زنجیره اشیای فسادپذیر است.

آکویناس برای برهانش فرضیه زمان نامحدود و بی نهایت را مفروض دانسته است. او نمی گوید زمان نامحدود، غیر ممکن است؛ بلکه می گوید اگر زمان نامحدود(۱) است و اگر تمام چیزهای عالم امکان عدم وجود دارند، چنین امکان بالقوه ای ضرورتاً در زمان نامحدود محقق خواهد شد. پس در آن زمان چیزی وجود نخواهد داشت. اگر زمانی بوده که هیچ چیزی وجود نداشته، اکنون نیز نباید چیزی وجود می داشت؛ زیرا هیچ چیز نمی تواند خودش را به وجود آورد؛ ولی وجود چیزهایی در هستی حقیقتی انکارناپذیر است. بنابراین هرگز ممکن نیست موجودات جهان همه از چیزهایی باشند که هم امکان «وجود» و هم امکان «عدم وجود» داشته اند. از این رو ضروری است که باید وجود بالضروره ای وجود داشته باشد؛ وجودی که ضرورت و وجوب آن به ذات و خودی خودش است(۲).

آکویناس پس از اثبات ضرورت واجب الوجود، درباره خاصیت واجب الوجود، بیش از این توضیحی در این جا نداده است و تنها گفته است که «موجودی وجود دارد که وجود آن ضروری است» و چنین وجودی غیر از ممکن الوجود است.(۳)

پنجم) واجب الوجود بالذات و بالغیر

این فقره از برهان توماس که می گوید: «هر موجود ضروری، ضرورت خود را یا از دیگری کسب کرده یا نه» بیانگر این نکته است که هر موجودی که وجود

ص:۱۹۱

۱- (۱) . unlimited.

۲- (۲) ر. ک: جان هیک، اثبات وجود خداوند، ص ۱۰۸.

۳- (۳) ر. ک: لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۴۲، پاورقی.

دارد، یا وجودش بالذاته(۱) است یا به سبب غیر است. در دیدگاه توماس واجب الوجود بالغیر خارج از سلسله ممکنات نیست و موجوداتی که وجوب بالغیر دارنـد، نمی توانند تا بی نهایت ادامه یابند. حدوث آنها توسط سلسـله علل نامتناهی قابل تبیین و تعلیل نیست و از این رو باید در این سلسـله ها علت نخستینی وجود داشته باشد؛ همان سان که در تجزیه و تحلیل طریق یکم و دوم دیـدیم که در سلسـله علل بالـذات نمی توان تا بی نهایت پیش رفت. بنابراین در طریق سوم نیز این نتیجه به دست می آید که بنیاد و علت اشیاء فسادپذیر، در نهایت موجودی است که وجوب ذاتی دارد؛ موجودی که ضرورت آن بالذات است و همه چنین موجودی را خدا می نامند.

ششم) عقول مجرده میان خدا و جهان مادی

همان طور که بیان شـد، نتیجه برهان توماس، اثبات واجب الوجود بالـذات بود که همگان آن را خـدا می دانند. هم چنین بیان شـد که مراد توماس از ممکنات، همان موجودات مادی است که در جهان قابل مشاهده است. اما دربارهٔ این که نخستین صادر از واجب الوجود، ممکنـات مادی است یا عقول مجرده، توماس اشاره صـریح به این امر نـدارد؛ ولی د. ج. هاوکینز(۲) این نظر را مطرح می کند که توماس در سـطح یک فرضـیه، به نفع کسانی اسـتدلال می کند که مثل ابن سینا وجود «عقول مجرّده» بین خدا و جهان مادی را تأیید می کنند.

هفتم) تفاوت راه سوم توماس با دو راه پیشین

طبیعت و ساختـار راه سوم تومـاس چنـدان تفاوتی با ساختار دو برهان پیشـین نـدارد. مقـدمات(۳) و شـکل و نتیجه(۴) هر سه برهان، شباهت نزدیک و

ص:۱۹۲

۱- (۱) . aseity.

۲- (۲) . D. J Hawkins.

۳- (۳) . Premises.

۴- (۴) . Conclusion.

یکسانی با یک دیگر دارند؛ ولی با این همه، فرق هایی هم وجود دارد که ژیلسون به دو مورد آنها اشاره کرده و گفته است: راه سوم تنها از این جهت با دو راه پیشین فرق دارد که این برهان از جهت و حالات هستی استفاده می کند و به تعبیری واقعاً با هستی، از آن جهت که هستی است، متحد می باشد. تجربه حسّی که برهان امکان و وجوب از آن شروع می کند، در قالب مفاهیم مابعدالطبیعی تعبیر شده و همانند خود هستی انتزاعی است و به همین دلیل، غیر قابل تعبیر است.

ابن سینا با دلایل معتبر ثابت کرده بود که «شیء»، «وجود» و «ضرورت» اولین مفاهیمی هستند که ذهن انسان، به محض این که از طریق شناخت حسّی با اشیای مادی مرتبط می شود، می سازد و در واقع، هستی، تا آن حدّ که هست، ضرورت دارد.

راه سوم توماس در پی اثبات این امر نیست که یک موجود ضروری، برای تبیین امکان موجوداتی که در معرض کون و فساد هستند، لازم است؛ بلکه برای تبیین همان «خطّی» از ضرورت (یعنی وجود) که دارند می باشد.

هدف این برهان، اثبات این نکته است که در سلسله «اشیای ضروری بالغیر» نمی توان تا بی نهایت پیش رفت. آکویناس برای رسیدن به نتیجه این برهان، وجود موجود ضروری نخستین را که علت ضروری موجودات دیگر است، اثبات می کند.(۱)

و) نتیجه برهان امکان و وجوب

از آن چه بیان شد، روشن گردید که در دیدگاه آکویناس، برهان امکان و وجوب نیز همانند برهان حرکت و برهان علیت فاعلی، نوعی از «براهین

۱- (۱) اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

جهان شناختی» و متکی بر واقعیت ها و تجربه حسی است و از راه مشاهده موجودات ممکن به اثبات واجب الوجود و به وسیله امتناع تسلسل واجب الوجود بالغیر، به اثبات واجب الوجود بالذات می رسیم که همگان آن را خدا می نامند. روشن است که این برهان نیز، همانند دو برهان حرکت و علیت فاعلی، نوعی از براهین «انّی» است که در آن از معلول، پی به علت می بریم.

نتیجه:

از مباحث فصل سوم که با عنوان «براهین جهان شناختی از دیدگاه آکویناس» بحث گردید، نتایج ذیل به دست می آید:

۱. توماس آکویناس به عنوان بزرگ ترین حکیم قرون وسطا در جهان غرب مطرح است که معتقد بود فلسفه می تواند به الهیات کمک کند.

۲. وجود خدا در اندیشه آکویناس بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد؛ ولی از این که به ذات خدا علم نداریم، می بایست از طریق آثار و مخلوقات خداوند به اثبات او برسیم.

۳. توماس برای اثبات وجود خدا پنج راه پیشنهاد کرده که هرکدام از آنها با توصیف برخی خصوصیات عالم پیرامون ما آغاز می گردد و به روش «انّی» به اثبات وجود خدا می پردازد. از میان آنها سه راه (برهان حرکت، برهان علیت فاعلی و برهان امکان و وجوب) نوعی از «براهین جهان شناختی» است.

۴. آکویناس در برهان حرکت، وجود نخستین محرک غیر متحرک را از راه مشاهده تغییر و حرکت اثبات کرد و در برهان علیت فاعلی، علت فاعلی را از راه مشاهده معلول و وجود نخستین علت فاعلی را از راه

امتناع وجود سلسله علل و معلولات اثبات کرد. در برهان امکان و وجوب، واجب الوجود را از راه مشاهده موجودات ممکن، و واجب الوجود بالذات را به وسیله امتناع تسلسل واجب الوجود بالغیر، اثبات کرد که همه مردم هر سه نتیجه اثبات شده را (محرک غیر متحرک نخستین، علیت فاعلی نخستین، واجب الوجود بالذات) خدا می دانند.

۵. «براهین جهان شناختی» سه گانه آکویناس از نظر شکل و ساختار، مقدمه و نتیجه، مشابه یک دیگر است. در هر سه برهان، از مقدمهٔ احتیاج معلول به علت و امتناع تسلسل تا بی نهایت استفاده شده است. نتیجه هر سه برهان نیز شباهت تام با یک دیگر دارد و حتی در دو برهان دیگر توماس نیز چنین شباهتی مشهود است. به همین دلیل گاه چنین تصور می شود که آکویناس تنها معتقد به یک برهان بوده است، ولی در عمل، آن را پنج قسمت کرده است.

۶. توماس در هر سه برهان به خصوص در برهان سومش که آن را از ابن سینا اقتباس کرده، تحت تأثیر اندیشه ابن سینا بوده است.

ص:۱۹۵

۴– بررسی تطبیقی براهین جهان شناختی ابن سینا و آکویناس

اشاره

در فصل چهارم تحقیق، نظر ابن سینا و آکویناس درباره «براهین جهان شناختی» به شیوه تطبیقی و بر اساس شاخص هایی که در فصل دوم و سوم بحث شد، مورد بررسی قرار می گیرد، تا نقاط مشترک و متمایز و نیز نقاط قوت و ضعف دو دیدگاه درباره «براهین جهان شناختی» در مقایسه با یک دیگر روشن گردد.

مقایسه دو دیدگاه در دو محور «نقاط مشترک و متمایز» انجام می گیرد. در حقیقت این بخش از تحقیق، مهم ترین محورهای این پژوهش را در بر دارد.

دو فیلسوف مسلمان و مسیحی، از لحاظ اندیشه و نیز از نظر تعلق خاطر به دین خاص، از هم دور هستند و از این جهت که هرکدام در دو گوشه ای از جهان، یکی در شرق و دیگری در غرب، که به طور معمول همواره در تقابل هم قرار داشته، زندگی می کرده اند و چنین چیزی طبیعتاً باید باعث فاصله دو دیدگاه از یک دیگر باشد، ولی از این که آکویناس، همانند سایر حکیمان و متکلمان جهان غرب متأثر از فلسفه و کلام اسلامی، به خصوص وامدار اندیشه ابن سینا بوده، فاصله دو دیدگاه

کم و به طور قابل ملاحظه ای نزدیک به یک دیگر به نظر می رسد. با همه اینها، هم شخصیت دو حکیم و هم دیدگاه های آن دو درباره «براهین جهان شناختی»، نقاط متمایز و متفاوتی دارد که در بررسی مقایسه ای، به آنها بر خواهیم خورد.

۱-نقاط مشترک دو دیدگاه

اشاره

ابن سینا و آکویناس در «براهین جهان شناختی» در بسیاری موارد، نقاط مشترک و نزدیک به هم دارند. دیدگاه های مشترک آن دو را می توان با نگاهی دوباره به براهینی که آن دو برای اثبات وجود خدا بیان کرده اند، مشاهده کرد که در این جا به بحث نقاط مشترک آن دو پرداخته می شود:

الف) اثبات وجود خدا از طریق براهین جهان شناختی

نخستین نقاط مشترک دیدگاه ابن سینا و آکویناس درباره «براهین جهان شناختی»، استدلال آن دو برای اثبات وجود خدا به «براهین جهان شناختی» است. هم ابن سینا و هم آکویناس براهینی چون برهان حرکت و برهان علت و معلول را مورد بحث قرار داده اند. ابن سینا برهان صدیقین و آکویناس برهان امکان و وجوب را مطرح کرده که پاره ای از مقدمات آنها مشابه و نزدیک به هم می باشد.

برهان صدیقین ابن سینا هرچند با برهان امکان و وجوب آکویناس تفاوت اساسی دارد، ولی تشابه و نزدیکی برهان صدیقین ابن سینا و برهان امکان و وجوب آکویناس به اندازه ای است که پاره ای از صاحب نظران چون ملاصدرا و دیگران، برهان ابن سینا را برهان صدیقین ندانسته و برخی هم به صراحت آن را به عنوان برهان امکان و وجوب یاد کرده اند. این امر نشان می دهد که برهان امکان و وجوب آکویناس و

برهـان صـدیقین ابن سـینا درحـالی که تفاوت جوهری با یک دیگر دارنـد، تشابهات آن دو نیز به انـدازه ای است که برخی از اندیشـمندان غربی نیز همانند پاره ای از اندیشـمندان مسـلمان، برهان بوعلی را با عنوان برهان امکان و وجوب یاد کرده اند، یا هر دو را یک چیز دانسته اند.

ب) اثبات علت نخستین، از راه وجود معلول

هم از تقریر ابن سینا و هم از تقریر آکویناس در بیان برهان علیت فاعلی، به دست می آید که آن دو برای اثبات علت نخستین، بی نیـاز از ابطـال دور و تسـلسل بوده انـد و اثبـات علت نخستین به وسـیله امتناع تسـلسل تا بی نهایت نیست؛ هرچنـد که امتناع تسـلسل علل و معلولات تا بی نهایت را در ضـمن تقریر برهان علیت فاعلی، ثابت کرده انـد. تقریر هر دو نشان می دهد که آن چه در سلسـله علل و معلولات قرار دارد، جملگی معلولاتی بیش نیستند؛ چه واحد باشند و چه متعدد و هر معلولی محتاج علت است. تـا علت نخستین نباشـد، سلسـله که معلولنـد نیز وجود نـدارد. پس وجود معلول (آن چه در سلسـله علـل و معلولات قرار دارد) نشان دهنده وجود علت نخستین است.

ج) استفاده از بطلان تسلسل تا بی نهایت

ابن سـینا و آکویناس هر دو بطلان تسـلسل علل تا بی نهایت را در «براهین جهان شناختی» مورد توجه قرار داده اند؛ هرچند که برهـان صـدیقین و برهـان علیت ابن سـینا بی نیـاز از ابطـال دَور و تسـلسل است. همین طور برهان علیت فاعلی توماس نیز برای اثبات علت نخستین، بی نیاز از ابطال دور و تسلسل است. ولی در ضمن تقریر هر دو، بطلان دَور و تسلسل نیز اثبات شده است. ابن سینا بطلان دَور و تسلسل را در بیان مقدمات

براهین صدیقین و علیت مورد توجه قرار داده است و از این حیث می شود گفت تا اندازه ای میان «براهین جهان شناختی» توماس و ابن سینا تشابه وجود دارد. ولی شیخ با بیان و برهان متقن، بطلان دَور و تسلسل را ثابت کرده است. برهان وسط و طرف شیخ، مهم ترین برهان برای ابطال تسلسل بود که آن را هم در شفا(۱) و هم در اشارات(۲) و دیگر تألیفاتش به تفصیل درباره بطلان تسلسل مطرح کرده است(۳).

شیخ در شفا به خوبی توضیح داده است که همه سلسلهٔ علل و معلول که در وسط قرار گرفته است، معلولند و اگر منتهی به علت غیر معلول (طرف و خارج از سلسله) شود، لازم می آید که معلول بدون علت باشد و این محال است. این بیان که هرچه در سلسله علل و معلولات قرار دارد معلول است، در تقریر توماس نیز وجود دارد.

آکویناس نیز در تقریر مهم ترین برهانش (برهان حرکت) بطلان تسلسل را مورد توجه قرار داده و گفته است: « اگر آن چه شیء را به حرکت درآورده، خودش متحرک باشد، در این صورت ناگزیر آن نیز می بایست به وسیله محرکی دیگر به حرکت درآمده باشد و محرک اخیر نیز به وسیله یک محرک دیگر. ولی این سلسله نمی تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند؛ زیرا در آن صورت، هیچ محرک اولی و در نتیجه هیچ محرک دیگری در کار نخواهد بود؛ چون محرک های بعدی فقط به این سبب حرکت می کنند که محرک اول، آنها را به حرکت درآورده است.»(۴)

ص:۲۰۰

۱- (۱) ر. ک: الهیات شفا، ص ۳۲۷.

۲- (۲) الاشارات و التنبیهات، ص ۲۶۹.

۳- (۳) مبدأ و معاد، ص ۲۲ و ۲۳؛ ر. ک: ص ۱۲۰.

۴- (۴) لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۱۰ و ۲۱۱.

این سخن توماس شبیه آن چیزی است که ابن سینا گفته است؛ یعنی اگر علت نخستین (واجب الوجود بالذات) که خارج از سلسله قرار دارد در کار نباشد، معنایش این است که معلول بدون علت باشد و چنین چیزی محال است.

ابن سینا بطلان تسلسل را با استفاده از برهان وسط و طرف به گونه ای متقن و محکم بیان کرده و توضیح داده است، که چنین اتقان و توضیحی در کلام توماس دیده نشده است.

د) محرک غیر از متحرک

ابن سینا و آکویناس هر دو در برهان حرکت معتقدند که باید محرک غیر از متحرک باشد. ابن سینا با بیان و برهان متقن این مطلب را به خوبی ثابت کرد و نتیجه گرفت که باید حرکت هر جسم متحرک، علتی داشته باشد، ولی نه از ذاتش.(۱)

آکویناس نیز به این دلیل که چیزی که بالفعل گرم است، نمی تواند به طور هم زمان بالقوه هم گرم باشد، نتیجه گرفت که محال است یک شیء از یک جهت، هم محرک باشد و هم متحرک و از این رو هرچه که متحرک است، باید به وسیله چیز دیگری به حرکت در آمده باشد.(۲)

ه-) منتهی شدن سلسله حرکت به محرک نامتحرک

ابن سینا و آکویناس هردو در برهان حرکت معتقدند که باید سلسله حرکت، منتهی به محرک نامتحرک بشود؛ محرّکی که خود دارای حرکت نیست؛ زیرا اگر منتهی به علت غیر محرّک نشود، تسلسل لازم می آید و

۱- (۱) ر. ک: ص ۱۵۵.

۲- (۲) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۹۷ و ۹۸.

نیز به این دلیل که علل حقیقیه باید متناهی باشد، زیرا اگر متناهی نباشد، لازم می آید اشیاء غیرمتناهی در یک زمان وجود داشته باشد، چنین چیزی محال است(۱). بنابراین سلسله حرکت باید منتهی به مبدأ و محرّک غیر متحرک بشود. توماس نیز گفته است: ضروری است که در این سلسله به یک محرّک نامتحرک اول برسیم.(۲)

و) نتیجه یکسان از برهان حرکت

ابن سینا و آکویناس هر دو نتیجه ای یکسان از برهان حرکت گرفته اند. آکویناس با تقریر برهان حرکت، محرّک غیر متحرک را اثبات کرد و گفت: همگان آن را خدا می دانند. ابن سینا نیز با برهان حرکت، محرک غیر متحرک را اثبات کرده است؛ با این تفاوت که ابن سینا تأکید داشت محرّک غیر متحرک، قوه نامتناهی و غیر جسمیه است که همان واجب الوجود بالذات است و از تمام جهات واجب الوجود است.

۲-تفاوت های دیدگاه ابن سینا و آکویناس به براهین جهان شناختی

اشاره

هرچند که ابن سینا و آکویناس در موارد بسیاری نگاه یکسان و مشابه به براهین جهان شناختی دارند، ولی در پاره ای از موارد، نگاه آن دو به «براهین جهان شناختی»، متفاوت و متمایز است. موارد متفاوت را می توان در اقتباس و نیز در شیوه بیان برهان، اثبات مقدمات و مانند آنها پیدا کرد. نقاط متمایز میان دو نگاه از نگاهی دوباره به براهینی که برای اثبات وجود خدا بیان کرده اند، به دست می آید که در این جا به اختصار به آن پرداخته می شود:

۱- (۱) ر. ک: التعلیقات، ص ۴۸ و ۴۹.

۲- (۲) لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۱۰ و ۲۱۱.

الف) تمایز «برهان صدیقین» ابن سینا با «برهان امکان و وجوب» آکویناس

برخی از فلاسفه و اندیشمندان اسلامی، برهان شیخ را برهان صدیقین ندانسته اند، بلکه برهان امکان و وجوب شمرده اند.

چنین تصوری از برهان شیخ، ممکن است باعث شود کسانی که اشکالاتی را بر برهان توماس وارد می دانند، بر برهان شیخ نیز وارد بدانند. ولی حقیقت این است که میان برهان صدیقین شیخ و برهان امکان و وجوب توماس تفاوت عمیقی وجود دارد. تفاوت جوهری میان برهان ابن سینا و برهان امکان و وجوب آکویناس، در آغاز برهان و شیوه اثبات واجب الوجود، وجود دارد.

ابن سینا برهانش را از احراز و اثبات وجود، با قطع نظر از هرگونه موجودات امکانی، نظیر مخلوقات و آثار خداوند آغاز می کند و می گوید: شکی نیست که وجودی هست و این وجود احراز شده، یا واجب الوجود بالذات است یا ممکن الوجود بالذات اگر بالذات واجب الوجود باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن الوجود بالذات باشد، طبق مقدماتی، منتهی به واجب الوجود بالذات می شود(۱). اما آکویناس برهانش را از موجودات ممکن آغاز می کند و می گوید: «در طبیعت اشیائی را می یابیم که ممکن است باشند یا نباشند؛ زیرا آنها در معرض کون و فسادند و نتیجه می گیرد که همه اشیاء نسبت به و «جود» و «عدم» مساوی هستند....»(۲)

در برهان شیخ، واجب الوجود از راه وجود و نفی هرگونه شک و تردید در اصل هستی اثبات می شود؛ به این معنا که وجودی هست و آن، واجب الوجود بالذات است و نیاز به مقدمات دیگر ندارد. ولی اگر خصم

۱- (۱) الاشارات و التنبیهات، ص ۲۶۶-۲۶۹ و المبدأ والمعاد، ص ۲۲ و ۲۳ و النجاه، ص ۵۶۷ و ۵۶۸.

۲- (۲) اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.

آن را نپـذیرفت، در این صورت چاره ای جز این ندارد که بپذیرد آن وجود احراز شده، ممکن الوجود است. شـیخ این قسم از برهان را از طریق امکان که منتهی به واجب الوجود بالذات می شود، ثابت کرده است.

بنابراین برهان امکان و وجوب آکویناس که از راه موجودات ممکن، برهانش را آغاز می کند، تفاوت دارد با برهانی که آغاز آن، با قطع نظر از هرگونه موجودات ممکن آغاز می گردد.(۱)

البته پاره ای از مقدمات برهان امکان و وجوب توماس، نزدیک و شبیه به برهان شـیخ است و این هم به دلیل اقتباس و بهره ای است که آکویناس از اندیشه ابن سـینا برده است؛ چنان که خواهد آمد. ولی او در این اقتباسـش روح برهان ابن سـینا را درک نکرده و برهانش را از موجودات ممکن آغاز کرده است.

بنـابراین مهم ترین امتیاز و تفاوت میان «برهان صـدیقین» شـیخ و «برهان وجوب و امکان» توماس در این است که شـیخ واجب الوجود را از طریق وجود اثبات کرده؛ اما آکویناس از طریق ممکن الوجود.

ب) تفاوت میان امکان مورد نظر ابن سینا و آکویناس

تفـاوت دیگری نیز میـان برهان شـیخ و برهان امکان و وجوب توماس وجود دارد و آن این است که منظور از امکان مورد نظر توماس، امکان موجودات مادی است، نه امکان فراتر از موجوداتی که در طبیعت موجودند و این

۱- (۱) برخی ممکن است برهـان صـدیقین شـیخ را به دلیلی که واجب الوجود بالـذات را از راه احراز اصل وجود اثبات کرده است، با برهان وجودی از نوع برهان آنسِـلم خلط کنند و لذا اشکالاتی را که بر برهان آنسِلم وارد شده، بر برهان شیخ نیز وارد بداننـد؛ درحـالی که میـان برهـان صـدیقین شـیخ و برهـان وجودی آنسِـلم نیز تفاوت جوهری و بنیادین وجود دارد و طرح آن خارجاز موضوع این رساله است.

نکته از شیوهٔ تقریر برهان او پیداست؛ آن جا که گفته است: «در عالم طبیعت اشیائی وجود دارند که می تواند باشد یا نباشد.» منظور او از امکان، همان امکان موجودات مادی است؛ چنان که لئوجی الدرز در الهیات فلسفی توماس آکویناس گفته است: «توماس در این جا امکان بودن و امکان نبودن موجودات مادی را در نظر دارد، نه امکان عام همه مخلوقات را. او بر این نکته تصریح می کند؛ آن جا که می نویسد امکان بودن یا نبودن، به سبب وجود ماده، به اشیاء تعلق دارد(۱). پتین (Pattin) نیز به همین نکته اشاره کرده و گفته است: «توماس امکان مابعد الطبیعی را نقطه آغاز برهان خود قرار نمی دهد؛ برخلاف ابن سینا»(۲).

بنابراین، از حیثی که توماس امکان مابعدالطبیعی را نقطه آغاز برهان خود قرار نداده است نیز تفاوتی میان او و ابن سینا وجود دارد. درحالی که ابن سینا امکانی را در نظر دارد که فراتر از موجودات مادی و فیزیکی است و امکان مابعد الطبیعه را نیز در نظر دارد؛ یعنی هرچه که وجودش بذاته نباشد و متعلق به غیر باشد، اعم از این که در طبیعت باشد یا در ماوراء طبیعت، چنین چیزی در وجودش وابسته به واجب الوجود بالذات است و باید منتهی به واجب الوجود بالذات گردد.

ج) ضروری بودن واجب الوجود برای تبیین هستی در برهان ابن سینا

تفاوت دیگری که میان برهان ابن سینا و برهان آکویناس به چشم می خورد این است که در برهان ابن سینا برای تبیین هستی، وجود موجودی که بالذات واجب است، لازم می باشد؛ زیرا در برهان ابن سینا،

۱- (۱) لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۳۵ و ۲۳۶.

۲- (۲) همان.

ذهـن انسـان، نخست اصـل واقعیت هسـتی و وجـود را به خـوبی درک می کنـد و سـپس برای تـبیین آن، وجـود یـک موجـود ضروری را لازم می دانـد و واجب الوجود بالـذات را اثبات می کنـد؛ ولی برهان امکان و وجوب توماس در پی اثبات این امر نیست که یک موجود ضـروری برای تبیین امکان موجوداتی که در معرض کون وفساد هستند لازم است؛ بلکه هدف برهان او اثبات این نکته است که سلسـله اشـیای ضـروری بالغیر، نمی تواند تا بی نهایت ادامه داشـته باشد؛ زیرا همگی معلولند و معلول نیازمنـد علت است. تومـاس برای رسـیدن به نتیجه این برهـان، وجود موجود ضـروری نخستین را که علت ضـروری موجودات دیگر است اثبات می کنـد و این تفاوتی است که ژیلسون آن را ذکر کرده و گفته است: «ابن سـینا با دلیل معتبر ملاحظه کرده بود که «شـیء»، «وجود» و «ضـرورت» اولین مفاهیمی هستند که ذهن انسان، به محض این که از طریق شناخت حسّی، با اشیای مـادی مرتبـط می شود، می سـازد و در واقع، هستی تا آن انـدازه که هست، ضـرورت دارد. این امر یک نکته فلسـفی است که معنای حقیقی را به این برهان می دهد و اغلب مورد غفلت خوانندگان قرار گرفته است.

راه سوم، در پی اثبات این امر نیست که یک موجود ضـروری، برای تبیین امکان موجوداتی که در معرض کون و فساد هستند، لازم است؛ بلکه برای تبیین همان «حظّی» که از ضـرورت (یعنی وجود) دارنـد، می باشد. کافی است دوباره نتیجه این برهان را بررسـی کنیم تا دیگر شکی باقی نماند. هدف این برهان اثبات این نکته است که در سلسله «اشیای ضروری بالغیر» نمی توان تا بی نهایت پیش رفت. هم چنین توماس برای رسیدن به نتیجه این برهان، وجود موجود ضروری

نخستین را، که علت ضرورت موجودات دیگر است، اثبات می کند.»(۱)

بنابراین دو برهان ابن سینا برای تبیین هستی وجود واجب الوجود بالذات لازم است. امّا برهان آکویناس به دنبال اثبات این امر نیست که برای تبیین موجودات ممکن، وجود واجب الوجود بالـذات لازم است؛ بلکه او فقط در پی اثبات این امر است که در سلسله اشیای ضروری بالغیر نمی شود تا بی نهایت پیش رفت و از این حیث وجود موجود ضروری نخستین لازم است.

د) اقتباس برهان امکان و وجوب

تفـاوت دیگری که میان برهان صـدیقین شـیخ و برهان وجوب و امکان آکویناس وجود دارد در این است که برهان وجوب و امکان توماس، همان گونه که گفته شد، یک امر اقتباسـی است؛ ولی برهان صدیقین شیخ، یک برهان ابتکاری است؛ زیرا ابن سینـا نخستین کسـی است که این برهـان را بسـط داد و نـام صـدیقین را بر آن نهاد؛ هرچنـد که فارابی پیش از ابن سـینا به این برهـان اشاره کرده است. ولی راه سوم توماس که امر ممکن را چیزی تلقی می کنـد که بـذاته وجود نـدارد و نوعی تمایز میان ذات و وجود را در مخلوقات می پذیرد، کاملًا اقتباسـی است؛ زیرا این تمایز را فیلسوفان مسـلمان، به خصوص ابن سـینا روشن کرده انـد؛ تمـایزی که مبنـای اسـتدلال برای ابن سـینا بود و هم چون موتور محرکهٔ براهین تومـاس در بـاب اثبـات وجود خـدا درآمده است.(۲) توماس از طریق ابن سینا با برهان امکان و وجوب و برهان علیت آشنا شده است. او این برهان را

ص:۲۰۷

۱- (۱) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

۲- (۲) ر. ک: اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۱۳.

از تقریرات ابن سینا و ابن میمون که او از ابن سینا اخذ کرده بود، گرفته است.(۱) هرچند که در شیوهٔ اقتباس، روح و حقیقت برهان ابن سینا را نیافته است. ژیلسون درباره اقتباس راه سوم توماس گفته است: «این استدلال با اندکی تغییر در آثار ابن میمون دیده می شود که بدون تردید از ابن سینا اقتباس(۲) کرده است و سرانجام آن را در نزد قدیس توماس آکویناس می یابیم که بومکر(۳) در مورد آن خاطر نشان می کند که برهان او گام به گام استدلال آن فیلسوف یهودی(۴) را پی می گیرد.»(۵)

لئوجی الدرز در الهیات فلسفی توماس آکویناس سعی کرده است تا اقتباس آکویناس از ابن سینا را کم رنگ جلوه دهد؛ ولی او چاره ای جز اعتراف به اقتباس توماس از ابن سینا ندارد.

وی در آغاز به مطلبی اشاره می کند تا نشان بدهد که ارسطو زمینه راه سوم توماس را فراهم کرده است. از این رو به این مطلب اشاره می کند که اخیراً صاحب نظران یادآور شده اند که عنصر اساسی برهان توماس (آن چه می تواند نباشد، زمانی موجود نبوده یا نخواهد بود) در کتاب درباره آسمان، کتاب ۱، فصل ۱۲ ارسطو به چشم می خورد و سپس نتیجه می گیرد که گویا ارسطو با این کلامش، عنصر اساسی طریقه سوم توماس را فراهم آورده است؛ درحالی که هیچ معلوم نیست توماس در نوشته هایش به چنین مطلبی از ارسطو به طور مستقیم یا غیر مستقیم برخورد کرده باشد.

۱- (۱) علی زیعور، الفلسفه فی اروبا الوسیطه و عصری النهضه والاصلاح، ص ۳۵۲ و محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی، ص ۴۳۲.

۲- (۲) ر. ک: متن ابن میمون در. R. Arnou, De quinque viis ... , pp. ۷۹-۸۲

۳- (۳) . Baemeuker.

۴- (۴) . Baeumaer, witelo,p. ۳۳۸.

۵- (۵) ر. ک: اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۱۳.

او دربارهٔ اقتباس توماس از ابن سینا نیز سخنان آشفته ای بیان می کند و سرانجام نتیجه می گیرد که توماس از ابن میمون و ابن سینا از ابن رشد متأثر بوده است.

الـدرز سـخنش را بـا جمله جهت دار و غیر صادقانه ای بیان می کنـد: فارابی فیلسوف مسـلمان، برهانی کاملاً نزدیک به برهان آکوئیناس مطرح کرده بود؛(۱) درحالی که باید می گفت: توماس برهانی کاملاً نزدیک به فارابی، فیلسوف مسلمان بیان کرده است؛ زیرا فارابی و ابن سـینا سالیان بسـیار درازی پیش از آن که توماس به دنیا بیاید، می زیستند و چنین بیانی را داشتند؛ پس چگونه برهـانی کاملاًـ نزدیـک به برهان آکویناس را مطرح کرده انـد؛ درحالی که نه آکویناس در آن زمان وجود داشت و نه برهان آکویناس!

او سـپس می گویـد: «ابن سـینا از فـارابی تبعیت کرد و امکان خاص موجودات را مبـدأ برهان خود قرار داد. به سـبب مشابهت هایی در واژگان و مضامین، این نظر را مطرح کرده اند که توماس، طریقه سوم خود را از ابن سینا اقتباس کرده است.»(۲)

ابن سینا، هم پیش از توماس می زیست و هم آثارش و نیز آثار کسانی که متأثر از دیدگاه او بودند، بر اندیشه توماس اثر نهاد. طبیعی بود که توماس چنین اقتباسـی را هم در واژگان و هم در مضامین از ابن سینا داشته باشد. ولی الدرز تلاش کرده است تا این حقیقت را کم رنگ نشان دهـد و بـدین دلیل، او ماهرانه به مطلبی اشاره می کنـد: «میان دیدگاه ابن سـینا و توماس تفاوت های مهمی وجود دارد. بنابر نظر ابن سینا، هر مخلوقی، ممکن الوجود است، ولی در نزد آکویناس فقط اشیاء فسادپذیر،

۱- (۱) ر. ک: لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۴۵.

۲- (۲) ر. ک: همان، ص ۲۴۵ و ۲۴۶.

ممکن الوجودند»؛ درحالی که لازمه اقتباس این نیست که بین دیدگاه توماس مسیحی و ابن سینای مسلمان هیچ تفاوتی وجود نداشته باشد. افزون بر این که «مخلوق» نیز عبارت دیگر «فسادپذیر» است؛ زیرا غیر از خداوند هرچه باشد، مخلوق است و فسادپذیر «کل شیء هالك الا وجهه.»(۱)

او در ادامه می گوید: «در این جا، توماس، بیشتر از انتقاد ابن رشد بر دیدگاه ابن سینا پیروی می کند. واقعیت این است که متن برهان در مجموعه «در رد کافران »، کتاب ۱ و ۲، فصل ۱۵، به روایت ابن رشد از این برهان بسیار نزدیک است؛ ولی توماس در زمان تصنیف مجموعه « در رد کافران» هنوز با آن آشنایی نداشت. طریقه سوم، با متن ابن میمون در «دلاله الحائرین» نیز همانندی هایی دارد.»(۲) سپس نتیجه می گیرد که توماس «از این فیلسوف یهودی کاملاً تبعیت کرده است؛ ولی با بررسی دقیق، روشن می شود که تفاوت های مهمی در میان است و این که بخش اصلی برهان ابن میمون را توماس اقتباس نکرد. بنابراین ناگزیر به این نتیجه می رسیم که آکویناس در حالی که در نگارش متن طریقه سوم، از بصایر طریقه سوم و بصایر و طرح های اسلامی خود بهره برده ولی آنها را به گونه ای بدیع و مبتکرانه به کار گرفته و برهانی خاص خود پدید آورده است.»(۳)

او با همه تلاشی که در پوشاندن حقیقت از خود نشان می دهد، سرانجام چاره ای ندارد جز اعتراف به این که توماس مسیحی از طرح های اسلامی بهره برده است. سخن او چنین نتیجه می دهد که توماس در طریق سوم، از ابن سینا اقتباس کرده است؛ زیرا هم ابن رشد و هم

۱- (۱) قصص، آیهٔ ۸۹.

۲- (۲) همان، ص ۲۴۶.

۳- (۳) ر. ک: لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ص ۲۴۷.

ابن میمون تحت تأثیر اندیشه بوعلی بوده اند. هرچند او از ابراز چنین نتیجه ای طفره رفته است؛ ولی همین نویسنده سرانجام به انصاف سخن گفته است: «آکویناس در این جا (راه سوم) چه بسا برهان ابن سینا را نظر داشته است.»(۱)

به همین دلیل و نیز به دلایل دیگر، بسیاری از مورخان فلسفه اذعان کرده اند که توماس آکویناس این برهان (طریقه سوم) را از طریق ترجمه لاتینی کتاب تهافت التهافت ابن رشد اخذ کرده است(۲). ابن رشد به این برهان در کتاب تهافت التهافت که در پاسخ تهافت الفلاسفه غزالی نوشته است، تصریح کرده و غزالی این برهان را از ابن سینا گرفته است. غزالی در تهافت الفلاسفه نیز به امکان و وجوب اشاره دارد(۳). بدین ترتیب توماس راه سوم را هم از طریق ابن رشد و نیز از طریق ابن میمون از ابن سینا اقتباس کرده است و چه بسا به طور مستقیم نیز از آثار ترجمه شده ابن سینا بهره برده باشد؛ چنان که نوع تقریر و صورت بندی آکویناس از برهان امکان و وجوب، نشان دهنده چنین اقتباس است.

ژیلسون نیز ضمن تحلیل طریق سوم توماس، هرگونه تردید درباره اقتباس آکویناس از ابن سینا را نفی کرده و با صراحت تمام گفته است که مبنای ابن سینا اساس برهان توماس است و او آشکارا عناصر برهانش را از ابن سینا اقتباس کرده است. او با تأکید تمام گفته است: «امری مؤکداً مطرح است این که بدانیم تا کجا قدیس توماس آکوئینی در پی نویسندگانی می رود که براهین آنها را اقتباس کرده است. مطمئناً در خصوص ابن سینا،

۱- (۱) همان، ص ۲۴۸.

۲- (۲) ر. ک: مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ص ۱۰۲.

۳- (۳) ر. ک: تهافت الفلاسفه، ص ۹۲-۱۰۲.

که مبانی او اساس برهان است، از این حقیقت نمی توان گذشت. مفهوم (واجب الوجود) دلالت بر مفهوم وجود دارد و همان طور که دیدیم، از آن جا که این استدلال مبتنی است بر تمایز ذات و وجود، محتمل است که آن چه در مفهوم وجود در نزد قدیس آکویناس جدید است - حتی عناصری که آشکارا از ابن سینا اقتباس نموده - معنای تازه ای داده باشد»(۱).

افزون بر شواهد تاریخی موجود، ابن سینا سال ها پیش از توماس مبادی و مبانی براهین سه گانه را مطرح کرده و احکام آن را مورد بحث و بررسی قرار داده و اصل براهین را تقریر و تحلیل کرده است. و پس از آن، آثار و نوشته های ابن سینا به دست توماس و استادان او رسیده و مورد بهره برداری آنها قرار گرفته است.

بنابراین، در تأثیرپذیری توماس از اندیشه ابن سینا، چه به شیوه مستقیم و چه غیرمستقیم، هیچ تردیدی وجود ندارد و او از طریق شارحان مسلمان توانست به آراء و اندیشه های افلاطون و ارسطو دست یابد و مسائل ایمانی و دینی را مستدل و خردپذیر ارائه بدهد. او همانند سایر اندیشمندان قرون وسطا از طریق ابن سینا با برهان امکان و وجوب و علیت آشنا شد و براهین پنج گانه او که به نام «براهین جهان شناختی» شناخته می شود، وامدار اندیشه سینوی است؛ هرچند که او اشاره ای به این امر نکرده است.

این تمایز که توماس متأثر از اندیشه ابن سینا بود و برعکس، ابن سینا که سال ها پیش از توماس می زیست، متأثر از اندیشه توماس نبود، خود باعث به وجود آمدن نزدیک بودن و پیرو بودن توماس از اندیشه ابن سینا شده است؛ هرچند که در مواردی این تشابهات کم رنگ شده است.

۱- (۱) اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

ه –) اقتباس برهان علیت فاعلی

برهـان «علیت فـاعلی» یکی از «براهین جهـان شـناختی» است که به عنوان دومین راه تومـاس برای اثبات وجود خـدا در آثار او شناخته شده است. این برهان نیز اقتباسی از برهان علت و معلول ابن سیناست.

هرچنـد منشأ علیت فاعلی، به گفته ژیلسون در آثار ارسـطو یافت می شود، ولی ارسـطو از علت محرکه سـخن می گویـد، نه از علت فاعلی. ارسـطو بلافاصله وجود خدا را استنتاج نمی کند؛ ولی برخلاف او، ابن سینا و به تبعیت از وی، آلن دِلیل و بالأخره آلبرتوس کبیر برهان علت و معلول را برای اثبات وجود خدا استفاده می کنند. صورتی را که ابن سینا به این برهان داده، چنان که دیـدیم، بسـیار جـالب توجه است. برهان توماس درست شبیه آن چیزی است که ابن سـینا آن را صورت بنـدی کرده است. این نیز نشان دهنـده تأثیرپذیری توماس از اندیشه سـینوی در صورت بندی برهان علیت فاعلی است. آکویناس درست شبیه ابن سینا سـخن گفته است که هر معلولی باید علتی داشـته باشد و خود شـیء نمی تواند برای خودش علت باشد و نیز روند تسلسل علـل تـا بی نهـایت محـال است و بایـد منتهی به علت نخستین بشود؛ علتی که معلول نیست. بر خلاف سـخن ژیلسون که گفته است: «این مشابهت ها، چنـدان نیست که نتوان حقّاً فرض کرد که قـدیس توماس آن را مسـتقیماً از راه خوض و غور شخصـی در متون ارسطو به دست آورده باشـد»(۱) ، سـخن تومـاس چیزی جز اقتبـاس از صورت بنـدی برهـان علت و معلول ابن سـینا نیست.

۱- (۱) ر. ک: اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۱۰.

و) اقتباس برهان حرکت

توماس برهان حرکت را روشن ترین راه اثبات وجود خدا از میان راه های پنج گانه اش مطرح کرده است. این برهان نیز همانند دو برهان علت و معلول و برهان وجوب و امکان توماس، به گونه ای اقتباس از اندیشه ابن سیناست و بوعلی سال ها پیش از آکویناس آن را در آثار گوناگونش نظیر: شفا، نجات، اشارات، مبدأ و معاد، المباحثات، عیون الحکمه مطرح کرده و آن را بسط و گسترش داده بود.(۱) توماس با پیروی از فلاسفهْ مَدرَسی و شارحین نوافلاطونی، به خصوص ابن سینا آن را در جامع الکلام، و نیز در کتاب علیه منکران خدا به کار برد.

توماس برهان حرکت را شبیه آن چه که ابن سینا مطرح کرده بود، صورت بندی کرده و گفته است که در جهان، اشیای متحرکی وجود دارد و هر متحرکی را چیز دیگری به حرکت درآورده و ممکن نیست که شیء واحدی، در یک زمان از جهت واحد، هم بالقوه باشد و هم بالفعل؛ هم متحرک باشد و هم محرّک. آن محرّک نیز احتیاج به محرّک دیگری دارد؛ ولی این سلسله نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد؛ زیرا اگر ادامه یابد، در این صورت، محرّک اول وجود نخواهد داشت. و در نتیجه، هیچ محرّک دیگری نیز نخواهد بود؛ زیرا متحرک های بعدی، تنها به این علت وجود دارد که آنها به وسیله محرّک نخستین به حرکت در آمده اند و به همین دلیل ضروری است که محرّک نخستین وجود داشته باشد؛ محرّک نخستینی که آن را محرّک دیگری به حرکت در نیاورده است و این محرّک نامتحرک را همگان «خدا» می نامند.(۲) برهان حرکت توماس،

۱- (۱) ر. ک: ص ۱۴۳.

۲- (۲) ر. ک: اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۹۷ و ۹۸.

هرچنـد به جهان نگاری یونانی ارسـطو نزدیک است، ولی روش تقریر و صورت بنـدی، همان تقریر و صورت بنـدی است که ابن سـینا آن را مطرح کرده است و آکوینـاس به طور مسـتقیم یـا با واسـطه از آن بهره برده است. او با اقتباس و تأثیرپـذیری از شارحان و مدرسان نوافلاطونی، به خصوص ابن سـینا توانست به برهان حرکت خویش به عنوان بارزترین راه اثبات وجود خدا کارایی ببخشد و به نتیجهٔ مورد نظرش برسد.

ز) خداوند، علت فاعلی یا علت غایی حرکت عالَم

ابن سـینا و آکویناس هردو از برهان حرکت نتیجه گرفته اند که خداوند، محرّک عالم است؛ ولی در این که آیا به عنوان علت فاعلی محرّک عالم است یا علت غایی، دو نگاه متمایز و دو بیان متفاوت دارند.

از روش تقریر برهـان حرکـت تومـاس به دست می آیـد که او خداونـد را علت فـاعلی محرک عـالم می دانـد، نه علت غـایی؛ هرچنـد که بعضـی نظیر ژیلسون کوشـیده انـد تـا بیان آکویناس را به گونه ای تفسـیر کننـد تا هم با علت فاعلی بودن خـداوند سازگـاری داشـته باشـد و هم بـا علت غـایی بودن آن. در نتیجه، خداونـد هم به عنوان علت فاعلی محرّک عالم باشـد و هم به عنوان علت غایی. ولی طبق تفسیر صحیح و برداشتی که عموم از بیان توماس دارند، کلام او فقط ناظر به این است که خداوند علت فاعلی محرک عالم است؛ زیرا اولاً، اغلب توماس را فیلسوفی دانسـته اند که خدا را تنها محرّک اول به عنوان علت فاعلی حرکت می داند(۱) و ثانیاً، فقراتی از تقریر او گواه روشنی است که نشان می دهد او خداوند را محرک نخستین عالم به عنوان علت فاعلی می داند؛ مثلاً گفته است: «هرچیزی

۱- (۱) اتین ژیلسون، تومیسم، ص ۱۳۰.

که متحرك باشد، دیگری او را به حرکت درآورده است؛ «نظیر حرکت عصا که توسط دست به حرکت درآمده است» او در مجموعه رسائل کلامی که به «برهان حرکت» اکتفا کرده است، خداوند را وجود علت فاعلی حرکت تفسیر می کند و از عباراتی نظیر «قوی تر، ضعیف تر را به حرکت در می آورد»، «مادون توسط مافوق به حرکت درمی آید» این استنباط به دست می آید؛ به خصوص این جمله که «هر چیزی که توسط چیز دیگری به حرکت در می آید، نوعی ابزار برای محرك اول است»(۱) ، خود قرینه محکمی است بر این که خداوند را علت فاعلی محرك جهان می داند.

ولی در دیدگاه ابن سینا، خداوند علت غایی محرك عالم است و او غایت و منتهی الیه حرکت است.

در دیدگاه آکویناس، عالم احتیاج به محرك دارد؛ محرکی که جهان را آن گونه حرکت بدهد که دست، عصا را حرکت می دهد. ولی در دیدگاه شیخ، حرکت عالم منبعث از اراده و شوق است؛ شوقی که پیروی از عشق و لذت دارد و حرکت آن از نوع حرکت عاشق به سوی معشوق است. در نتیجه، جهان به سوی غایتی سیر می کند که کمال آن می باشد(۲) و آن غایت، خیر است و جوهر آن، نخستین معشوق یکتاست.(۳)

در دیدگاه شیخ اگر خداوند به گونهْ علت فاعلی؛ محرّك باشد، مثل این که دست عصا را به حرکت می آورد - چنان که از کلام توماس چنین به دست می آید - در این فرض لازم می شود که خداوند همانند موجود مادی قابل تغییر باشد و چنین چیزی جسمانی است. به همین جهت در دیدگاه شیخ،

۱- (۱) همان، ص ۱۳۰.

۲- (۲) ر. ك: ابن سینا، النجاه، ص ۶۲۶، ۶۳۲ و ۶۳۳.

۳- (۳) الهیات شفا، ص ۳۸۷-۳۹۲.

محرّکیت خداوند برای عالم نظیر محرکیت معشوق است، بی آن که خود حرکتی داشته باشد؛ زیرا او بالذات پایدار و بالذات خیر و معشوق است.

ح) تفاوت در متقن ترین و روشن ترین راه اثبات وجود خدا

از جمله تفاوت ها و امتیازاتی که میان ابن سینا و آکویناس وجود دارد، تفاوت در متقن ترین و روشن ترین راه اثبات وجود خداست.

از نگاه ابن سینا، برهان صدیقین، متقن ترین و محکم ترین برهان برای اثبات وجود خداست؛ زیرا به وسیله آن، واجب الوجود از راه ملاحظه صرف وجود، بدون در نظرگرفتن مخلوقات و آثار و افعال خداوند، اثبات شد و هرگز نیازی به ملاحظه موجودات ممکن و آثار و افعال خداوند نداشت. شیخ به جهت استحکامی که این برهان داشت، نام «صدیقین» را بر او نهاد. ولی در دیدگاه توماس آکویناس، روشن ترین و بارزترین راه اثبات خداوند، برهان حرکت بود. به همین دلیل، او را در صدر براهین پنج گانهْ اثبات وجود خدا قرار داد.

ص:۲۱۷

فهرست منابع

۱. آوی، آلبرت، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، ۱۳۵۸.

۲. آیه اللهی، حمید رضا، تحلیلی از برهان های جهان شناختی، قبسات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، پاییز ۱۳۸۵، سال یازدهم، شماره ۴۱.

۳. آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری، مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.

۴. ابن اثیر، النهایه، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴، چاپ چهارم.

۵. ابن اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، ۱۹۶۵.

۶. ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۰، چاپ دوم.

۷. ابن خلکان، وفیات الاعیان، بخش دوم ویرایش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۸.

۸. ، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، تهران، ۱۲۸۴.

۹. ابن منظور، لسان العرب، بیروت، نشرادب الحوزه، ۱۴۰۵، چاپ اول.

۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، مصحح دکتر محمد تقی دانش پژوه، تهران؛ مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، پاییز ۱۳۷۹، چاپ دوم.

۱۱. ، الشفاء (الهیات ۱) راجعه و قدم له الدرکتور ابراهیم، تحقیق، الاب قنواتی، سعید زید.

۱۲. ، الاشارات والتنبیهات، تحقیق مجتبی زارعی، قم؛ بوستان کتاب، پاییز ۱۳۸۱ ش/ ۱۴۲۳ ق، چاپ اول.

۱۳. ، مبدأ و معاد، تهران، مؤسسه مطالعاتی اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، چاپ اول.

۱۴. ، دانشنامه علایی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳، چاپ دوم.

۱۵. ، التعلیقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، چاپ چهارم.

۱۶. ، المباحثات، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش، ۱۴۱۳ ق، چاپ اول.

۱۷. ، عیون الحکمه، حققه و قدم له عبدالرحمن البدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰، چاپ دوم.

۱۸. ، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳، چاپ دوم.

۱۹. ، عیون الحکمه، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰، چاپ دوم.

۲۰. ، (تیسیر) بیروت، دارالشرق الجدید.

۲۱. ادواردز، پل، براهین اثبات وجود خدا، در فلسفه غرب (برگرفته از دائره المعارف فلسفی پل ادواردز) ترجمه علی رضاجمالی نسب و محمد محمد رضایی، قم؛ مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، تابستان ۱۳۷۱.

۲۲. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵، چاپ چهارم.

۲۳. اصفهانی، محمد حسین، حاشیه المکاسب، تحقیق، شیخ عباس محمد آل سباع، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۸ ه -. ق، چاپ اول.

۲۴. الدرز، لئوجی، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، چاپ اول.

۲۵. النر استامپ، آلوین پلانتینگا، پیتر دنووان، و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه دکتر مرتضی فتحی زاده، قم، آیت عشق، بهار ۱۳۸۳، چاپ دوم.

۲۶. امیری، عسکری سلیمانی، امکان یا امتناع برهان لمّی و انّی، فصلنامه قبسات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، پائیز ۱۳۸۵، شماره مسلسل ۴۱.

۲۷. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی، تهران، سمت، ۱۳۸۲، چاپ اول.

۲۸. بحرالعلوم، السید محمد، بلغه الفقیه، تحقیق: السید محمدتقی آل بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق، ۱۴۰۳، چاپ چهارم.

۲۹. بدوی، عبدالرحمن، موسوعه الفلسفه، ج ۱ و ۲، بیروت، المؤسسه العربیه للدراسه والنشر، ۱۹۸۴، چاپ اول.

۳۰. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وس میکائلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵.

۳۱. برهیه، امیل، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره جدیدی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷، چاپ اول.

۳۲. ، تاریخ الفلسفه، ترجمه جورج طرابیشی، بیروت، دارالطلیعه، الطبعه الثانیه، ۱۹۸۸.

۳۳. بهشتی، احمد، هستی و علل آن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳، چاپ اول.

۳۴. ، الغایات و مبادی، ترجمه و شرح نمط ششم «الاشارات والتنبیهات قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲، چاپ اول.

۳۵. بهمنیار، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران، تصحیح مرتضی مطهری.

۳۶. فلسفه در ایران، (مجموعه مقالات فلسفی)، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۳، چاپ سوم.

۳۷. بیهقی، ظهیر الدین، تاریخ الحکماء، قاهره، مکتبه الثقافیه الدینیه.

۳۸. پترسون مایکل، ویلیام هاسکو، بروس رایشنباخ و دیگران، عقل و اعتقای دینی، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، چاپ دوم.

۳۹. توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فیرودن بدره ای، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹، چاپ سوم.

۴۰. تالیافرو، چارلز، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲، چاپ اول.

۴۱. تسیر ابن سینا، بیروت، دارالشرق.

۴۲. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴، چاپ چهارم.

۴۳. جونو و بوجوان، تاریخ الفلسفه فی اوروبا الوسیطیه، ترجمه علی زیعور و علی مقلد، بیروت، مؤسسه عزالدین، ۱۴۱۴ ه - ۱۹۹۳ م.

۴۴. حسین زاده، محمد، فلسفه دین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰، چاپ دوم.

۴۵. حائری، محمد صالح، حکمت بوعلی سینا، مقدمه و کوشش، عمادزاده، انتشارات حسین علمی و نشر محمد.

۴۶. حائری یزدی، مهدی، کاوش های عقل نظری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰، چاپ دوم.

۴۷. حکاک، محمد، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، تهران، مؤسسه انتشارات مشکوه، ۱۳۸۰، چاپ اول.

۴۸. حکیم، سید محسن، حقائق الأصول، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۴۰۸، چاپ پنجم.

۴۹. حلبی، علی اصغر، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳، چاپ اول.

۵۰. خمینی، روح الله (محاضرات السید الخمینی للسبحانی)، لب الأثر فی الجبر والقدر،

ص:۲۲۱

قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۸، چاپ اول.

۵۱. دورانت، ویلیام جیمز، تاریخ فلسفه، مترجم، عباس زریاب خوئی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفدهم، ۱۳۸۳.

۵۲. راداکریشنان، سروپالی (زیر نظر هیئت نویسندگان،) تاریخ فلسفه شرق و غرب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، چاپ دوم.

۵۳. ربانی گلپایگانی، علی، کلام تطبیقی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳، چاپ اول.

۵۴. ریچارد پاپکین، آورول استرو، کلیات فلسفه، مترجم، سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات حکمت، ۱۳۵۴.

۵۵. زیعور، علی، الفلسفه فی اروبا الوسیطه و عصری النهضه والاصلاح، ۱۹۹۸، المکتبه العالمی.

۵۶. ژیلسون، اتین، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمد رضایی، سید محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، زمستان ۱۳۷۵.

۵۷. ، تومیسم، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۴، چاپ اول.

۵۸. ذهبی، محمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۸۲، چاپ اول.

۵۹. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید کلام در علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۵، چاپ اول.

۶۰. ، الالهیات، قم، المرکزالعالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۳، چاپ چهارم.

۶۱. سنفورد، دوید، خدا در فلسفه، (دائره المعارف فلسفه) ویراسته پل ادواردز، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ چاپ دوم.

۶۲. شرف خراسانی، شرف الدین، از برون تا کانت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، چاپ دوم.

۶۳. شمس، سیّد حسین، توحید ناب، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، چاپ اول.

۶۴. شیروانی، علی، شرح مصطلحات فلسفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳، چاپ اول.

۶۵. صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، قم، کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۲، چاپ دوم.

۶۶. صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۴۱۰ ق، ۱۹۹۰ م، چاپ چهارم.

۶۷. ، الشواهد الربوبیه، تعلیقه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۲۶.

۶۸. طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۶۹.

ص:۲۲۲

۶۹. ، بدایه الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۷۰. ، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (بامقدمه و پاورقی مرتضی مطهری) چاپ و صحافی شرکت افست «سهامی عام» ایران.

۷۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، فخرالدین رازی، شرحی الاشارات، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳، چاپ سنگی.

۷۲. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، بی جا، مکتب النشر الثقافیه الاسلامیه، ۱۴۰۸، چاپ دوم.

۷۳. علامه حلی، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق، حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷ ق، چاپ یازدهم.

۷۴. عراقی، آقا ضیاء الدینی، مقالات الأصول، تحقیق، مجتبی محمودی، سید منذر حکیم، قم، مجمع فکر اسلامی، ۱۴۲۰، چاپ اول.

۷۵. غرویان، محسن، ادله اثبات وجود خدا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، چاپ دوم.

۷۶. غزالی، محمد، تهافت الفلاسفه، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۱ ه - / ۲۰۰۰ م.

۷۷. فاخوری، حنا و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱، چاپ ششم.

۷۸. فارابی، محمد، فصوص الحکمه، بی جا.

۷۹. ، شرح رساله زیتون الکبیر، حیدرآباد، سنه ۱۳۴۹ (۱۹۳۰ م).

۸۰. فراهیدی، خلیل، کتاب العین، ایران، بیروت، دارالهجره، ۱۴۰۹.

۸۱. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، زمستان ۱۳۸۱، چاپ اول.

۸۲. قدردان قراملکی، محمد حسن، کلام فلسفی، قم، وثوق، ۱۳۸۳، چاپ اول.

۸۳. قفطی، علی بن یوسف، تاریخ الحکماء، ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری. مقابله، تصحیح، حواشی و مقدمه به کوشش بهین دارایی تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.

۸۴. کرم، یوسف، تاریخ الفلسفه الاروبیه فی العصر الوسیط، بیروت، دارالقلم، ۲۰۰۳.

۸۵. ، فلسفه کانت، ترجمه محمد محمد رضایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۹.

۸۶. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، چ اول متن انگلیسی ۱۹۵۵ تهرن، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.

۸۷. کاپلستون، فریدریک چالرلز، دیباچه ای بر فلسفه قرون وسطی، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲.

ص:۲۲۳

۸۸. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطان، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ و ویراست دوم، ۱۳۸۳.

۸۹. کوربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویرشناسی، ۱۳۸۰، چاپ سوم.

۹۰. گرجیان، محمد مهدی، قضا و قدر جبر و اختیار، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۹۱. گیسلر، نرمن، فلسفه دین، ترجمه، حمید رضا آیه اللهی، تهران، انتشارت حکمت، ۱۳۸۴، چاپ اول.

۹۲. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تحقیق، زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، بهار ۱۳۷۲، چاپ اول.

۹۳. ، سرمایه ایمان، قم، انتشارات الزهرا، تابستان ۱۳۷۲، چاپ سوم.

۹۴. لطیفی، محمد، تاریخ الفلاسفه الاسلام، دارالقلم.

۹۵. لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، مؤسسه جهان کتاب، ۱۳۸۰، چاپ اول.

۹۶. ماهرعبدالقادر محمد و حربی عباس عطیتو، دراسات فی فلسفه العصورالوسطی، دارالمعرفه الجامعیه.

۹۷. مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۵.

۹۸. محمد حسن، بوذر جمهر، فرهنگ فارسی – عربی، تهران، نوفل.

۹۹. محمد رضایی، محمد، الهیات فلسفی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳، چاپ اول.

۱۰۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار ۷ (فلسفه ابن سینا ۱)، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۵، چاپ نهم.

۱۰۱. مظفر، محمد رضا، المنطق؛ انتشارات فیروزآبادی، ۱۴۲۱ ق، چاپ اول.

۱۰۲. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۲، چاپ سوم.

۱۰۳. ، شرح الهیات شفا، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تابستان ۱۳۸۳. چاپ اول.

۱۰۴. ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، زمستان ۱۳۶۶، چاپ پنجم.

۱۰۵. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب (مجموعه درس های استاد مصطفی ملکیان)، قم، تهیه و تدوین پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تکثیر ۱۳۷۹.

۱۰۶. ، جزوه کلاسی کلام جدید، مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۲.

ص:۲۲۴

۱۰۷. مهدوی، یحیی، فهرست مصنّفات ابن سینا، تهران، ۱۹۵۴.

۱۰۸. مهدی، شرح الالهیات من کتاب الشفا، قم، کنگره بزرگ داشت محققان نراقی، ۱۳۸۰، چاپ اول.

۱۰۹. نصر، سید حسین، الیور لیمن، تاریخ فلسفه اسلامی (۱) ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.

۱۱۰. نو ظهور، یوسف، مقالات همایش بین المللی دویست سال پس از کانت، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، چاپ اول، ۱۳۸۳.

۱۱۱. یثربی، سید یحیی، فلسفه مشاء، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳، چاپ اول.

۱۱۲. هالینگ دیل، رجینالند جان، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، مؤسسه کیهان، ۱۳۷۵، چاپ دوم.

۱۱۳. ، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ققنس، ویراست دوم، ۱۳۸۱.

۱۱۴. هپ برن، رونالد و، خدا در فلسفه، (دائره المعارف فلسفه) ویراسته پل ادواردز، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، چاپ دوم.

۱۱۵. ، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، (برگرفته از دائره المعارف فلسفی پل ادواردز) ترجمه علی رضاجمالی نسب و محمد محمد رضایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، تابستان ۱۳۷۱.

۱۱۶. هروی، محمد کاظم، کفایه الأصول، تحقیق، مؤسسه آل البیت لاحیاء لتراث، قم، مؤسسه آل البیت.

۱۱۷. هیک، جان، اثبات وجود خدا، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲، چاپ اول.

۱۱۸. ، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی هدی، چاپ سوم، ۱۳۸۱.

۱۱۹. ، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب (برگرفته از دائره المعارف فلسفی پل ادواردز) ترجمه علی رضاجمالی نسب و محمد محمد رضایی، قم؛ مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، تابستان ۱۳۷۱.

واژه نامه

برهان، بحث Argument

برهان اتقان صنع Argument from design

فی نفسه As such

الحاد Atheism

الحادگرایی Atheism

ملحد Atheist

صانع Author

استقلال Autonomy

ارزشی Axiologically

بدیهیات Axiomn

وجود – ورای – وجود Being – beyond – being

هستی، موجود Being

وجود لنفسه Being – in –itself

وجود بالذات Being –itself

وجود فی نفسه Being– there

وجود مطلق Being –tradition

علمی و نظری Academic

علت عرضی Accidental cause

اتفاقی Accidental

بالعرض Accidenttially

عرض Accident

فعلی، بالفعل Actual

وجود بالفعل Actual existence

ذهنی Actual

فعلیت یافتن Actualization

سنخیت Adequate

علّی Aetiological

فاعل Agent

لاادری Agnostic

لاادری گری Agnosticism

تعارض Antinomy

مدافعان Apologists

اسقف Archdeacon

ص:۲۲۷

کتاب جامع در رد گمراهان cumma contra Gentiles

داده ها Data

تعریف Definition

برهان Demonstration

برهانی Demonstrativf

توصیف Description

نظم Design

ناظم Designer

جبرگرایی Determinism

متمایز Distinctly

مشیت الهی Divine providence

تجاوز الهی Divine rape

انکشاف الهی Divine unfolding

علیت فاعلی Efficient causality

علت اولای فاعلی Efficient cause

ذهن Eidos

استقلال، قائم به ذات Endependence

مستقل، قائم به ذات، استاده به خود Endependent

معرفت شناختی Epistemol ogically

آخرت، قیامت Eschaton

Essentializing forms ماهیت بخش

Essentially بالذات

Essentially related ذاتاً مرتبط

Evidence دلیل و بینه

Excellence کمال

Existence وجود

Being وجود مطلق

Burden of proof arguments برهان

Causation علیت

Cause efficient علت فاعلی

Cause final علت غایی

Cause formal علت صوری

Cause material علت مادی

Cause علت

Certitude یقین

Chellenge چالش

Circumference محیط

Clearly روشن، آشکار

Come into existence حادث

Conclusion نتیجه

قطعی Conclusive

عینیت Concreteness

ضمنی Connotation

نتیجه Consequence

تالی Consequenent

تالی، منتج Consequent

علل مبقیه Conserving causes

ممکن الوجود Contingent

تناقض Contradiction

هم بستگی Correlation

جهان شناختی Cosmological

برهان جهان شناختی Cosmological argument

مخلوق بودن Creaturehood

ص:۲۲۸

Intellect عقل فعال

Intelletualist عقل گرایانه

Iraculously معجزه وار

Monism وحدت گرایی

Monism یگانه انگاری

Monist وحدت گرا

Monotheism توحید

Monotheistic یکتا پرست

Moral اخلاقی

Motion local حرکت مکانی

Motion voluntary حرکت ارادی

Motion حرکت، جنبش

Myth اسطوره

Naturalism طبیعت گرایی

Necessarily Existing واجب الوجود

Necessary Existence وجود بالضرور (واجب الوجود)

Necessary واجب، بایسته، ضروری

Necessitating Causes علل موجب

Necessity وجوب

Negative theology الهیات سلبی

مذهب نو افلاطونی گذاشته شد Neo -platonism

عدم Non -existence

غیر شناختاری Noncognitivism

غیر معتقدین به خدا Nontheists

محدود نشده Not limited

عدم Nothing

موجود Existent

موجود Existing

جهان خارج Externality

ابطال پذیری Falsification

سعادت Felicity

مجازی Figurative

غایی Final

علیت غایی Final causality

علیت اولی First Cause

آزادی Freedom

حدوث Generation

مفاهیم عام Generic concepts

مبنا Ground

ملکوت Heaven

بت پرستی Idolatry

بی واسطه Immediate

جاودانگی Immorality

ناممکن، ممتنع Impossipel

ناسازگاری Incompatibilism

فسادناپذیر Incorruptidle

غیر قابل تغییر Incurably

به طور نامحدود Indefinitely

گریز ناپذیر Inescapable

معصوم Infallible

عقل نامتناهی Infinite mind

تسلسل Infinite regress

نامتناهی تسلسل Infinity

ص:۲۲۹

قضیه Proposition

نژادگرایی Racism

واقع باوری Realism

واقع گرایی Realism

واقعی Real

عقل Reason

تجربه دینی Religious Experience

وحی Revelation

قداست Reverence

نیکوکاری Righteousness

حرکت Rock

مقدس Sacrosanct

آفریده خود Self -created

موجد خود Self -creating

ایجاب کننده خود Self -determining

بدیهی، بدیهی بالذات Self -evident

محسوس Sensible

بساطت Simplicity

موجود متعالی گذاشته شد Sopreme Being

ذات Subjective

ذهنی Subjective

ذهنیت Subjectivity

جوهر Substance

جوهری Substantil

مجموعه الهیات Summa Theologica

برهان غایت شناختی Teleological argument

قادر مطلق Omnipotent

حاضر مطلق، همه جا حاضر Omnipresent

برهان وجود شناختی Ontological argument

وجودی Ontological

وجودی Ontologically

هستی شناسی Ontology

همه در خدایی Pan – en –theistic

همه در خدایی Panentheism

وحدت وجود Pantheist

تناقض Paradox

علت تامه Perfect principal cause

کثرت گرایی Pluralism

چند خدا باوری، شرک Polytheism

مشرک Polytheist

چند خدایی Polytheistic

جهان ممکن Possible World

ممکن Possible

پساتجددگرایی Postmodernism

قوه Potency

قوه Potentiality

مقدمات گذاشته شد Premises

نخستین Primordial

علیت اصلی Principal causality

اصل انصاف Principle of Fairness

حدوث Producibility

تکثر Proliferation

ص:۲۳۰

متعالی Transcendent

خدای متعال Transcendental God

غایی – نهایت Ultimate

شیء نهایی Ultimate object

نامعلول Uncaused

نامعلل، بی علت Uncaused

علت نامعلول Uncaused cause

غیر قابل انکار Undeniable

نامرکب Uneomposed

جهانی Universal

عمومیت Universality

گیتی، جهان، عالم Universe

اشتراک معنوی Univocity

توجیه ناپذیری Unjustifi ability

بی ثمر Unproductive

نادیدنی Unseen

تحقیق پذیری Verification

دور باطل Vicious circle

اراده Will

علم Wisdom

Yoke اخلاق

Ten gods عقول عشره

The absurd امر نامعقول

The All امر تام

The End غایت

The essential امر ذاتی

The moral اخلاقی

The profane کفرآمیز

The sacred مقدس

The supreme موجود اعلی

The unconditional امر مطلق

The world جهان هستی، عالم وجود

Theism خداباوری

Theism خداباوری، خداپرستی

Theistic توحیدی

Theist خداباور، خداپرست

Theologian متأله، متکلم

Theology الهیات، کلام

Theology خداشناسی، الهیات

Theory نظریه

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹